اصول ع

٥٩

١٠٧٩٤٣٢



فائدة
الطوسي والمرتضى واحمد بن الرضا البخاتي قرأوا على محمد
بن محمد المفيد والمفيد قرأ على جعفر بن محمد بن
قولويه وجعفر على ابيه واخيه ثم جابر
اصحاب سعد بن عبد الله وسعد بن
عبد الله من اصحاب العسكري عليه السلام
١٢

روي عن جعفر الصادق عليه السلام انه قال من
احزنه امر فقال خمس مرات ربنا انجاه
الله مما يخاف واعطاه ما اراد وقرأ
الآيات وهي قوله ان في خلق السموات
والارض واختلاف الليل والنهار الخ
سورة آل عمران ١٢

قال المحقق قدس سره في بعض تحقيقاته ما لفظه لما كانت العقائد تختلف وخطر الخطأ
فيها عظيما وجب دفع ضرر الخوف باستعمال النظر بتحصيل الوثوق بالسلامة
فالمحل بحقيق ما ينبغي عليه عقيدته عاص وان قدح الشك في عقيدته فهو
كافر ما لم يبد فهو بامعان النظر ويكفي في المعرفة او ايل الادلة وهو فكره
فيا له كل مبتلى بالتكليف في الحال كان اليسير وكذا يلزم على ذلك تعطيل المصالح
الدنيوية ولاثم ان النبي عليه السلام كان يقنع بمجرد الاقرار وان قنع بذلك في
اول وهلة فلقصد التسليك بالارفق كما قال عليه السلام على اوليس واولا التعسر وا
وبالجملة المراد مع الاستناد في العقائد الدينية الى العقائد الدينية الي
لما يتلج به صدر المعتقد من مستندها اما التدقيق والمبالغة في دفع
الشبه المستوجبة للاوقات المتطاولة لم قد لك الى اية العرفان نعم كل من
عرض له شك في عقيدته من الايمان فالواجب عليه الاجتهاد في الكمل
والتوصل بغاية النصح في ازالته وان اهمل مع شكه بالحق فهو عاص
وان ازال الشك عقيدته فهو كافر اسمى الله اعلى مقامه

روى ابراهيم الكرخي عن الصادق عليه السلام
عن آبائه عليهم السلام قال قال الحسن بن علي عليه السلام
علمنا اللاعب من الملائكة اثنى عشر خصلة
يجب على كل مسلم ان يعرفها اربع منها
فرض واربع منها سنة واربع تاديب
اما الفرض فالمعرفة والرضا والتسمية والشكر
واما السنة فالوضوء قبل الطعام والجلوس
على الجانب الايسر والاكل بثلاث اصابع
ولعق الاصابع واما التاديب فالاكل
مما يليك وتصغير اللقمة والتجويد المضغ
وقلة النظر في وجوه الناس

ما جاء بعد هذه الكلام وتطفله حلف الرمان
بان يفرق ما جمع الاهدانا في الكتاب
وكيف حال الكتاب وخرقوا وشق جمع

[illegible]

بسم الله الرحمن الرحيم
اما بعد حمد الله تع على نواله والصلوة على اشرف رسله محمد وآله فيقول العبد الى عفو الله تع عبد اللطيف
بن علي الجامعي قد وقفت على كلام في بحث التقليد لشيخنا المحقق العارف الرباني جمال الملة والحق والدين
الحسن بن زين الملة والحق والدين الشهيد الثاني قدس الله تربتهما الزكية وافاض عليهما المراحم الربانية كاشفا
موقد ضيق على المكلفين المسالك واوقعهم في المهالك فلو لم فاحببت ايراده مع ما يرد عليه وتحقيق ما هو
الحق في ذلك فانه من المسائل المهمة في هذا الزمان والله المستعان قال قدس
الله روحه ونور ضريحه فائدة مهمة لا بد لكل مكلف من اخطار التفريط في جنب الله تع والتعدي لحدوده
بدون الوصول الى رتبة الاقتدار على استنباط الاحكام التكليفية واقتناصها من اصولها ومآخذها القوية
الفقهيه او ما التقليد لمن هذا شأنه بمشافهة او بتوسط عدل فصاعدا بشرط كونه حيا والاستر اخر في ذلك الى
فتاوى الموتى كما يصنعه بعض الاغبياء الذين يتبعون من تقدمهم تقليدهم وتعويلهم على غير اساس وكثر امر الاغبياء
الذين يراؤون الناس هذا بان سلك فساده بادنى نظر وهو ما يشهد ببطلانه كلام ائمة الاصحاب فان التقليد من
حيث هو غير محصل لليقين وكلامنا في باب العرفان بما يريده الله تع ويطلبه من المكلفين وانما يحصل فيه
الظن وفيما عن اقوال العلماء تنبيه على ذلك لمن هو راقد على مهاد الغفلة فان احكام الله سبحانه
لا تختلف ولا تتغير بعد انقطاع الوحي وقد دلت الادلة العقلية والنقلية على المنع من اتباع الظن على اي وجه
اتفق ومن كل جهة حصل بل هو مخصوص بمواضع ثبت حكمها بدليل قطعي لا ظني فان اعمال الظن في
ذلك دور صريح تقضي البديهة ببطلانه ومن جملة المواضع التي ثبت بالقطع ظن القادر على الاستنباط
وظن المقلد للمجتهد الحي في موضع جمهور العلماء لم يخالف فيه الا من اوجب الاجتهاد عينا من علمائنا
يحتاج اتباع الظن الحاصل من تقليد الميت الى حجة ودليل قاطع وكيف يتصور وجوده ولا يعرف من علمائنا
الماضين قايل بذلك ولا عامل به ولو وجد له دليل ظني استخرجه بعض العلماء لم يجد شيئا لان المحصل لهذا
الدليل ان كان من اهل الاستدلال فهو غني عن التقليد ... الرجوع الى الحي على ما حقق في موضعه وبعد هو متغير
لغيره ممن فرضه التقليد غير متصور في زمن جائز لتعين الرجوع الى الحي فيجب ابتناء العمل بها الى الحجة قطعيه
فتواه في هذه المسئلة مثل غيرها من الفتاوي الصادرة عن الموتى وطريقه طايفه في عمله بقول المجتهد الميت بمجرد كونه
المفروض اتفاقا وما كيف يتصور عامل ان يجعل حجته غير متمكن من الاستدلال على غير ذلك من الاحكام يكون متحيرا فيه
وجد مع فرض كون المحصل للدليل المذكور غير متمكن ... ينتفي منه الظن الى ابطال طريق التجزي ايضا فانه ليس عليه دليل
والمسلك الذي جربناه في ابطال العمل بقول الميت ... لانه يجري في مسئلة التجزي وهو دور ظاهر وهذا العقد
قطعي نهض بغير شك واعتماد الدليل الظني فيه غير معقول وقد استوفينا القول فيها بتوفيق الله
كاف في الاشارة الى ما يجب التعريف به وتفصيل المقام في مواضع اخر
تع وخصوصا في الكتاب الموسوم بمشكاة القول السديد في تحقيق الاجتهاد والتقليد نسأل الله الامداد بالتوفيق
انتهى مدار ما اعتمد طاب الله ثراه على ان من ليس له رتبة الاجتهاد لا يخلو له العمل
من الظنون في شيء من المسائل الشرعية الا بتقليد المجتهد الحي ولتوضيح ما ذكره للتنبيه اما تكليف ما لا يطاق او تخلية
المكلف

المكلف

كتاب سبع المبادي الأصول

رسالة في علم البديع

متن الباب مع شرحه فاضل المقداد الحلي [illegible]

كتاب مواعظ

اطلب صاحب رحم [illegible]

سبع السبع زين الدين [illegible]

تمهيد القواعد

سبع المبادي

متن المنهاج

حاشية ملا داود مع حواشي

سبع الهداية

على الرابع [illegible]

شرح التهذيب

٤

المدارج جمع مدرجة [illegible] والقتال

[illegible]

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين والصلوة على خير خلقه محمد
واله الطاهرين سالتم ايدكم الله املاء مختصر في اصول الفقه محيط بجميع ابوابه
على سبيل الايجاز والاختصار على ما يقتضيه مذاهبنا وتوجبه اصولنا فان (وجه)
من صنف في هذا الباب سلك كل قوم منهم المسالك التي اقتضتها اصولهم
ولم يتعد عن اصحابنا لاحد في هذا المعنى الا ما ذكره شيخنا ابو عبد الله رح في (ولم يصنف احد)
المختصر الذي له في اصول الفقه ولم يستقصه وشذ منه اشياء يحتاج الى
استدراكها وتحريرات غير ما حررها وان سيدنا الاجل المرتضى ادام الله علوه
وان كثر في اماليه وما يقرا عليه شرح ذلك فلم يصنف في هذا المعنى شيئا يرجع اليه
ويجعل ظهرا يستند اليه وقلتم ان هذا فن من العلم لا بد من شدة الاهتمام به لان
الشريعة كلها مبنية عليه ولا يتم العلم بشيء منها دون احكام اصولها ومن لم يحكم
اصولها فانما يكون حاكيا ومقلدا ولا يكون عالما وهذه منزلة يرغب اهل الفضل
عنها وانا مجيبكم الى ما سالتم عنه مستعينا بالله وحوله وقوته واسال الله ان يعين
على ما يقرب من ثوابه ويبعد من عقابه اقدم في اول الكتاب فصلا يتضمن
اصول ماهية الفقه واقسامها وكيفية ترتيب ابوابها وتعلق بعضها ببعض حتى
ان الناظر اذا نظر فيه وقف على الغرض المقصود بالكتاب ويبني عليه الى
اخره والله تعالى الموفق الى الصواب

في ماهية اصول الفقه واقسامها وكيفية ترتيب ابوابها

اصول الفقه هي ادلة الفقه فاذا تكلمنا في هذه الا
دلة فانا نتكلم فيما تقتضيه من ايجاب وندب واباحة وغير ذلك من الاقسام على طريق
الجملة وليس يلزم عليها ان تكون الادلة الموصلة الى فروع الفقه الكلام على ما (خ على ان يكون)
في

في اصول الفقه لان هذه الادلة ادلة على تعيين المسائل والكلام في الجملة
غير الكلام في التفصيل وليس المراد بذلك ما لا يتم العلم بالفقه الا معه لانه
لو كان كذلك لزم ان يكون الكلام في حدوث الاجسام واثبات الصانع والعلم
بصفاته واثبات عدله وتثبيت الرسالة وتصحيح النبوة كلها في اصول
الفقه لان العلم به لا يتم من دون العلم مع ذلك وذلك لا يتفق له احد فعلم
بهذه الجملة ان المراد بهذه العبارة ما قلناه والاصل في هذه الاصول الخطاب
او ما كان طريقا الى اثبات الخطاب او ما كان الخطاب طريقا اليه فاما
الخطاب فهو الكلام الواقع على بعض الوجوه وليس كل كلام خطابا وكل
خطاب كلام والخطاب يفتقر في كونه كذلك الى ارادة المخاطب لكونه خطابا
لمن هو خطاب له ومتوجه اليه لانه قد يوافق الخطاب في جميع صفاته من
وجود وحدوث وصيغة وترتيب ما ليس بخطاب فلا بد من امر زائد
وهو ما قلناه والكلام في الخطاب كلام في بيان ادلة الكتاب والسنة وذلك
ينقسم خمسة اقسام احدها الكلام في احكام الاوامر والنواهي والثاني
الكلام في العموم والخصوص والثالث الكلام في المطلق والمقيد والرابع
الكلام في المجمل والمبين والخامس الكلام في الناسخ والمنسوخ واما ما هو
طريق الى اثبات الخطاب من هذه الطرق وهو قسم واحد وهو الكلام
في احكام الافعال والحق قوم بهذا القسم الكلام في الاجماع والقياس والاجتهاد
وصفة المفتي والمستفتي والحظر والاباحة وذلك غير صحيح على قاعدة مذاهبنا
لان الاجماع عندنا اذا اعتبرناه من حيث كان فيه معصوم لا يجوز عليه الخطا

ولا يخ الزمان منه فطريق ذلك العقل دون السمع فهو خارج عن هذا الباب
واما القياس والاجتهاد فعندنا انهما ليسا بدليلين بل محظور استعمالهما
ونحن نبين ذلك فيما بعد ونبين ايضا ما عندنا في صفة المفتي والمستفتي
والكلام في الحظر والاباحة فعندنا وعند اكثر من خالفنا طريقه العقل فهو
ايضا خارج من هذا الباب والاولى في تقديم هذه الاصول الكلام في الاخبار
وبيان احكامها وكيفية اقسامها لانها الطريق الى اثبات الخطاب ثم الكلام
في اقسام الخطاب ثم الكلام في الافعال لانها متاخرة عن العلم بالخطاب
ثم الكلام في تتبع ما عدله المخالف اصلا وليس منه ولما كان المبتغي بهذه
الاصول العلم فلا بد من ان يبين فصلا يتضمن بيان حقيقته والفرق
بينه وبين الظن وغيره وما يصح من ذلك ان يكون مطلوبا وما لا يصح ولا
بد ايضا من بيان ما لا يتم العلم الا به من حقيقة النظر وشرايط العبادة
عنه ولما كان الاصل في هذا الباب الخطاب وكان ذلك كلاما فلا بد من
بيان من يصح الاستدلال بكلامه ومن لا يصح ويدخل في ذلك الكلام فيما
يجب ان يعرف من صفات الله تعالى وما يجب وصفات النبي وصفات الايمة
القائمين مقامه الذين يجري قولهم مجرى قوله عم ونحن نبين جميع
ذلك في ابوابه على غاية من الاختصار حسب ما تقتضيه الحاجة اليه ونقتصر
فيما نذكره على الاشارة الى ذكر ما ينبغي ان نعتمد عليه ونحصل العلم به
دون ان نقترن ذلك بالادلة المفضية اليه لان لشرح ذلك موضعا غير
هذا والغرض هذا الكتاب بيان ما يختص بتصحيح اصول الفقه التي ذكرناها

٦

ذكرناها وبيان الصحيح منها والفاسد ان شاء الله .. بيان حقيقة
العلم واقسامه ومعنى الدلالة وما يتصرف منها حد العلم ما اقتضى سكون
النفس اولى ممن قال انه اعتقاد للشيء على ما هو به مع سكون النفس
لان يبين فيه العلم من غيره من الاجناس وهو سكون النفس دون
كونه اعتقادا لان الجهل ايضا اعتقاد وكذلك التقليد ولا يبين ايضا
بقولنا اعتقاد الشيء على ما هو به لانه يشاركه فيه التقليد ايضا اذا كان
معتقده على ما هو به والذي يبين به هو سكون النفس وينبغي ان يقتصر
عليه وليس من حيث انما اقتضى سكون النفس لا يكون الا اعتقادا للشيء على
ما هو به ينبغي ان يذكر في الحد كما انه لا بد من ان يكون عرضا وموجودا
ومحدثا وحالا في المحل ولا يجب ذكر ذلك في الحد من حيث لا يبين به فكذلك
ما قلناه ولا يجوز ان يحد الشيء بنفسه والاجود ان يحد بانه اثبات لان
الاثبات في اللغة هو الايجاد والجعل ذلك يقولون اثبت السهم في القرطاس
اي اوجدته فيه ويعبر ايضا في الجزع وجود الشيء كما يقال في المحجر انهم مثبته
ثم ان ذلك ينتقض بالتقليد لانه ايضا اثبات للشيء على ما هو به ان اريد بهذه
اللفظة الاعتقاد وان اريد بها العلم فقد حد الشيء بنفسه والعلوم
على ضربين ضروري ومكتسب فحد الضروري ما كان من فعل غير العالم
فيه على وجه لا يمكنه دفعه عن نفسه بشك او شبهة وهذا الحد اولى مما
قاله بعضهم من انه لا يمكن العالم دفعه عن نفسه بشك او شبهة اذا انفرد لان ذلك
يخرج من اعتقد بقول النبي صلى الله عليه وسلم ان زيدا في الدار ثم شاهده فانه لا يمكنه ان

يدفع ذلك عن نفسه ومع هذا هو اكتساب وهذا لا يصح عندنا لان العلم بالبلدان
والوقايع وما جرى مجراهما هذا الحد موجود فيه وعند كثير من اصحابنا انه
مكتسب قطعاً وعند بعضهم هو على الوقف فلا يصح ذلك على الوجهين معاً
على ان ذلك انما يصح على مذهب من يقول ببقاء العلوم واما من قال ان العلم
لا يبقى فلا معنى لهذا الكلام عنده لانه لا يبقى وقتين فيصح طرو الشبهة في
ذلك او الشك فيعتبر صحة انتفائه بهما او لا وانما يتجدد حالاً بعد حال
اللهم الا ان يراد بذلك انه يصح ان يمنع منه ابتداء فان اريد به ذلك
فذلك يوجد في العلم الاستدلالي الذي يقارنه الضروري لانه في حال
حصول هذا العلم ايضاً لا يمكنه دفعه عن نفسه وان لم يكن ضرورياً وانما
يصح ان يدخل الشبهة او الشك عليه فيمنع من وجود مثله في الثاني
او يدخل في طريقه قبل حصوله فيمنعا من توليده فاما حال حصوله فلا
يصح على حال فعلم بذلك ان الصحيح ما قلناه اللهم الا ان يراد بذلك ما
يمكن ذلك فيه على وجه فان اريد ذلك كان صحيحاً على مذهبه والصحيح
ذلك على مذهبنا لما قلناه من العلم الحاصل بالبلدان والوقايع والعلوم
الضرورية على ضربين ضرب منهما يفعل في العاقل ابتداء وهو مثل العلم بان
الموجود لا يخلو من ان يكون قديماً او غير قديم وان الجسم الواحد لا يخلو من ان
يكون في مكان او لا يكون فيه وان الذات لا بد ان تكون على صفة او لا تكون
عليها وتعلق الكتابة بالكاتب والبناء بالباني وما يجري مجرى ذلك مما
نعده في كمال العقل وهي كثيرة والضرب الثاني ما يقف على شرط وهو
العلم

يصح

يحصل صح

العلم بالمدركات لان العلم بها ضروري الا انه واقف على شرط وهو الادراك
مع ارتفاع اللبس وهذا العلم واجب حصوله مع الشرط الذي ذكرناه في
العاقل لانه مما يخل به في كونه كامل العقل ومتى لم يحصل اخل ذلك بكمال
عقله وزاد قوم في هذا القسم الذي يقع على شرط وان لم يكن ذلك واجباً
العلم بالصنايع عند الممارسة والعلم بالحفظ عند الدرس ولنا في ذلك نظر
ليس هذا موضع الكلام فيه وذكروا فيه ايضاً العلم بمخبر الاخبار المتواترة
ونحن نبين ما عندنا فيه عند الكلام في الاخبار ان شاء الله تعالى واما العلم
المكتسب فحده ان يكون من فعل العالم به وهذا الحد اوجز حد فقال انه
ما امكن العالم به دفعه عن نفسه بشبهة في دليله او طريقه اذا انفرد لان ذلك
لا يصح على مذهبنا على ما قلناه من العلم باخبار البلدان والوقايع
والعلم المكتسب على ضربين احدهما لا يقع الا متولداً عن نظر في دليل والاخر
يفعله العالم في نفسه ابتداء فالقسم الاول على ثلثة اضرب احدها ان ينظر
في شيء فيحصل له العلم بعينه نحو نظرنا في الحوادث لنعلم ان لها محدثاً
وهذا الوجه يخص العقليات لانها الطريق الى اثبات ذوات الاشياء دون
الشرعيات التي هي طريق الى اثبات احكامها وثانيها ان ينظر في حكم الذات
فيحصل له العلم بصفة لها وذلك نظرنا في صحة الفعل من زيد فيحصل لنا العلم
بانه قادر وهذا اولى مما قال قوم من انه ينظر في شيء فيحصل له العلم بغيره
ومثلوا ذلك بالنظر في فعل زيد فيحصل له العلم بانه قادر وانما قلنا انه اولى
لان الذي يدل على انه قادر صحة الفعل منه على وجه دون وقوعه فتقبله

بما قلناه اولى والضرب الثالث ان ننظر في حكم الذات فيحصل لنا العلم
بكيفية صفة لها نحو نظرنا في جواز القدم على بعض الذوات فيحصل لنا
العلم بانها محدثة وهذا الذي ذكرناه اولى مما قاله قوم من انا ننظر في صفة
لذات فيحصل لنا العلم بصفة اخرى لها لان جواز القدم ليس هو صفة وانما
هو حكم من احكامها وكونها محدثة ليس ايضا بصفة وانما هو كيفية في الوجود فعلم
بذلك انما قلناه اولى ومثاله في الشرعيات ان ننظر في ان شيئا متهاويجب
فيحصل لنا العلم بانه له جهة وجوب واما الضرب الثاني من العلوم المكتسبة
التي تحصل من غير نظر فهو ما يفعله المنتبه من نومه وقد يسوق له النظر في معنى
اسرع من يفعل العلم عند ذكره الادلة وجملة وطريق النظر في الوجوه الثلثة
التي قد مثلناها ذكرها وقال قوم في العلوم التي تقع عن نظر ما يسمى استدلالا
وهو ما يكون المستدل به غير المستدل عليه ومنه ما يسمى اكتسابا فقط والطلاق
الاكتساب على جميع ذلك الخلاف فيه ولا يمتنع ايضا ان يسمى جميع ذلك استدلالا
وانما يختص بتسمية الاكتساب ما يفعله ابتداء على ما بيناه عند الانتباه فان
ذلك الجوز ان يسمى استدلالا وحق العلوم المكتسبة ان تتاخر عن الضرورية
لانها فرع عليها او كالفرع واما الظن فعندنا وان لم يكن اصلا في الشريعة
تستند الاحكام اليه فانه تتعلق احكام كثيرة عليه نحو تنفيذ الحكم عند الشاهدين
ونحو جهات القبلة وما يجرى مجراها فلابد ان نذكر حده وحده ما قوى عند
الظان كون المظنون على ما ظنه ويجوز مع ذلك كونه على خلافه وهذا اولى مما
قاله قوم من انه ما اوجب كون من وجد في قلبه ظانا لان بهذا لا يتبين من غيره

لانه

الظن

ومن ذكر ان الظن باب العلم

لانه يحتاج هذا الى تفسير والاولى ما ذكرناه وما قلناه يميز من العلم لان العالم لا
يجوز كون ما علمه على خلافه ويميز لكونه يميز من الجهل لان الجاهل يتصور
نفسه بصورة العالم فلا يجوز خلاف ما يعتقده وان كان يضطرب عليه حاله
فيما يجهله من حيث لم يكن ساكن النفس ولانه اعتقاد الشيء على ما هو به وليس
كذلك الظن واما المقلد فان كان يحسن الظن بمن قلده فهو يستظن ان الامر
على ما قلده فيه واذا قلد من لا يجوز عليه الخطا فكذلك لا يجوز كونه على
فيه على خلاف ما قلده واذا قلد من لا يبقى في ظنه حال ما قلده فيه فصار
الظن لان ذلك يكون قد سبق الى اعتقاد الامر به لكونه على ما اعتقده او على
خلافها فيفارق حال الظن واما الشاك فهو الخالي من اعتقاد الشيء على ما
هو به ولا على ما ليس به مع خطوره بباله فهو بمنزلة واحد من الصفتين عليه
واما الدلالة فهي ما امكن الاستدلال بها على ما هي دلالة عليه الا انها لا تسمى بذلك
الا اذا قصد فاعلها الاستدلال وانما قلنا ذلك لانها لا يمكن الاستدلال به
لا يكون دلالة الا ترى ان طلوع الشمس من مشرقها لا يكون دلالة على النبوة لانه
لا يمكن ذلك بها من حيث كان ذلك معتادا او طلوعها من مغربها يكون دلالة اذا
كان ذلك فيه واثر اللص لا يسمى دلالة وان امكن الاستدلال به عليه من حيث لم
يقصد بذلك الاستدلال به عليه وانما يسمى دلالة على بعض الوجوه على ضرب
من التجوز لانه لو كان حقيقة لوصف بانه دال وذلك لا يقوله احد لانا نعلم انه يجتهد
في اخفاء امره وان لا يعلم به فكيف يجوز ان يوصف بانه دال وتستعمل هذه اللفظة
في العبارة عن الدلالة ولهذا يقول لاحد الخصمين لصاحبه اعد دلالتك وانما يريد

كيفية عبارتك عنها وذلك مجاز وانما استعير ذلك من حيث كان السامع لذلك اذا
تامله كان اقرب الى معرفة المدلول كما انه عند التامل في الدلالة كذلك
ولو وصف الشبهة بانها دلالة مجازا ولهذا يقال دلالة المخالف ومن حق الدلالة
ان تكون معلومة للمستدل بها على الوجه الذي يدل على ما يدل عليه حتى
يمكنه الاستدلال بها ولا فرق بين ان يعلم ذلك ضرورة او استدلالا ولا يجب في
الادلة ان تكون موجبة ولاجل ذلك صح الاستدلال بمجيء الشجرة وحنين الجذع
على نبوة النبي عم وبكلامه على الاحكام وان كان ذلك كله معدوما ولا يجب
في الادلة ان تعلم بدلالة اخرى ويجوز ذلك فيها الا انها لا بد ان تنتهي الى
دلالة تعلم صحتها ضرورة والا ادى الى ما لا يتناهى من الادلة والدال هو
من فعل الدلالة لانه مشتق منها فجرى في ذلك مجرى الضارب في انه مشتق من
الضرب وعلى هذا يصح ان يقال ان الله تع دلنا على كذا فهو دال وكذلك
النبي عم دلنا على كذا وكذا فهو دال وقد يتجوز في ذلك فيعبر بعض الدلالة
فيقولون قول الله وقول الرسول عم دال على كذا وكذا من الاحكام وان كان الدال
في الحقيقة هو الله تع والرسول على ما بيناه وكذلك يتجوز في العبارة عن الدلالة
والدليل هو الدال في الاصل قال الشاعر اذا الدليل استاف اخلاف
الطرق فوصف الدال على الطرق بانه دليل من حيث فعل ايماء استدل بها
على الموضع المقصود وقد يتجوز في ذلك فيستعمل في الدلالة فيقولون في
الاجسام انها دليل على خالقها وبان القران دليل على الاحكام ولا يمتنع ايضا
ان يقال انه حقيقة فيهما والمدلول هو الذي نصب له الدلالة ليستدل بها
وهو

بها وهو المكلف وقد يتجوز بذلك في المدلول عليه فيقولون هذا مدلول
الله وذلك مجاز والمدلول عليه هو ما يؤدي النظر في الدلالة الى العلم
به والمستدل هو الناظر ولا يسمى بذلك الا اذا فعل الاستدلال والمستدل به هو
الدلالة نفسها ولا يسمى بذلك قبل الاستدلال بها والمستدل عليه هو المدلول
عليه بعينه غير انه لا يسمى بذلك قبل حصول الاستدلال والنظر ينقسم الى
تقليب الحدقة الصحيحة نحو المرئي طلبا لرؤيته والى معنى الانتظار والى
معنى التعطف والرحمة والى معنى الفكر والواجب من ذلك هو الفكر والناظر
يعلم نفسه ناظرا ضرورة ويفصل بين هذه الحال وبين سائر صفاته من كونه
معتقدا او ظانا او مريدا او غير ذلك من الصفات ومن شرط الناظر ان يكون عالما
بالدليل على الوجه الذي يدل على ما يدل عليه حتى يصح ان يولد نظره العلم
ولاجل ذلك نقول ان من لا يعلم صحة الفعل من زيد الا العلم بانه قادر او
العلم بوقوع الفعل محكما منه لا يمكنه ان يستدل على كونه عالما لما لم يكن عالما
بالجهة التي لكونه عليها يدل ولهذا نقول ان من لا يعلم انه تع [illegible] ولا
الصلوة والزكوة بكلام الله وان الله تع لا يجوز عليه القبيح الا التعمية
والالغاز في الكلام لا يمكنه الاستدلال به على وجوب الصلوة والزكاة ولذلك
الزمنا المجبرة ان لا يمكنهم الاستدلال بكلامه تع من حيث جوزوا عليه القبائح
كلها وكذلك من لا يعلم ان النبي صادق وانه لا يجوز عليه الكذب والتعمية والا لغاز
في الكلام لا يصح له ان يستدل بقوله على شيء من الاحكام وهذه العلوم التي
ذكرناها شرط في توليد النظر للعلم لا في صحة وجوده لان من اعتقد الدليل

نظره على الوجه الذي يدل وان لم يكن عالما به جاز منه فعل النظر وان لم يولد
العلم وانما قلنا انه متى لم يكن عالما لا يولد النظر العلم لانه اذا لم يكن عالما
بالدليل على الوجه الذي يدل عليه جوز ان لا يكون الدليل على الوجه الذي
يدل عليه فكيف يجوز حصول العلم عن الدليل مع تجويز ما قلناه فيه والنظر
في الدليل على الوجه الذي يدل يوجب العلم انه يكثر لكثرته ويقل لقلته
ولانه يقع العلم عنده مطابقا لما يطلبه بالدليل الا ترى ان من نظر في صحة
الفعل من زيد الصحيح يقع له العلم بان عمروا قادر وكذلك من نظر في احكام
العقل الصحيح ان يقع له العلم بالهندسة وغيرها فعلم لوجوب هذه المطابقة
انه متى لم يعن النظر والنظر لا يولد الجهل على وجه لانه لو ولده لم يخل ان
يكون النظر في الدليل يولده او النظر في الشبهة ولا يجوز ان يولد النظر
الجهل لانا قد بينا ان النظر في الدليل يولد العلم ولا يجوز في شيء ان يولد
الشيء وضده ولو ولد النظر في الشبهة الجهل لكان يجب ان كل من نظر فيها
ان يولد له الجهل كما ان كل من نظر في الدليل يولد العلم ونحن نعلم انا ننظر
في شبهة المخالفين فلا يتولد لنا الجهل ولانه لو كان شيء من النظر يولد الجهل
لادى الى قبح كل نظر لان الانسان لا يفرق بين النظر الذي يولد العلم والنظر
الذي يولد الجهل ولا بين الدليل والشبهة وانما يعلم كون الدليل دليلا اذا
حصل له العلم المتولد له فاما قبل حصوله فلا يعلمه دليلا وما ادى الى قبح كل
نظر ينبغي ان يحكم بفساده لانا نعلم ضرورة حسن نظر كثير من امر الدين والدنيا
معا والنظر الذي ذكرناه لا يصح الا من كامل العقل فلا بد من ان يبين ماهية

العقل

او خ

والعقل هو مجموع علوم اذا حصلت كان الانسان عاقلا مثل انه يجب ان العلم
المدركات اذا ادركها ارتفع عنها اللبس وانه يعلم ان الموجود لا يخلو من قدم
او حدوث وان المعلوم لا يخرج من وجود او عدم ونعلم وجوب كثير من الواجبات
وحسن كثير من المحسنات مثل وجوب رد الوديعة وشكر النعمة وحسن الاحسان
ونعلم قبح كثير من المقبحات مثل الظلم المحض والكذب العاري عن نفع ودفع
ضرر والعبث وغير ما عددناه ونعلم تعلق الفعل بالفاعل وصحة الخاطر
ويمكنه معرفة ما عادته من الصنائع ويمكنه ايضا معرفة مخبر الاخبار وعن ذكرها اذا
حصلت هذه العلوم منه كان كامل العقل يصح منه الاستدلال على الله تعالى
وعلى صفاته وعلى صدق الانبياء عليهم السلام ووصفت هذه العلوم التي ذكرناها
بالعقل لوجهين احدهما انه لما كان العلم بقبح كثير من المقبحات يصار فيما
له عن فعلها وعلمه بوجوب كثير من الواجبات داعيا له الى فعلها وصارفا عن
الاخلال بها سمي عقلا تشبيها بعقال الناقة التي يمنعها من السير والثاني
انه لما كانت العلوم الاشياء لا تثبت الا مع ثبوت هذه العلوم سميت
عقلا تشبيها ايضا بعقال الناقة ولاجل ما قلناه لا يصح وصف القديم تعالى
بانه عاقل لان هذا المعنى لا يصح فيه واما الامارة فليست موجبة للظن بل
يختار الناظر فيها عندها الظن ابتداء الا ان العلم انه نظر جماعة كثيرة في امارة
واحدة من كلمة واحدة فلا يحصل لجميعهم الظن فلو كانت تولد لوجب ذلك كما يجب
في الدليل الا ترى ان الجماعة اذا نظرت في الدليل على الوجه الذي يدل حصل
لجميعهم العلم ولم يحصل دون بعض وليس كذلك الظن

لبعضهم صح

في

حل
جهة
وجه نظر

ذكر اقسام المكلف افعال المكلف اذا كان عالما بها او متمكنا من العلم بها وهو غير
ساه عليها ولا ملجا اليها لا تخلو من ان تكون حسنة او قبيحة وانما قلنا ذلك لان
فعل الساهي والنائم لا يوصف بذلك وانما يوصف بذلك اذا كان فيه جهة الحسن
او القبح فالحسن على ضربين ضرب منه ليس له صفة زائدة على حسنه وذلك يوصف
بانه مباح اذا دل فاعله على حسنه ويوصف ايضا في الشرع على ضربين احدهما ان
يستحق المدح بفعله ولا يستحق الذم بتركه فيوصف بانه مرغب فيه ومندوب
اليه ونفل وتطوع وهذا الضرب اذا تعدى الى الغير يسمى به احسان وانعام
والضرب الثاني وهو ما يستحق الذم بتركه وهو ايضا على ضربين احدهما انه متى لم يفعله
بعينه استحق الذم وذلك مثل رد الوديعة والصلوة المعينة المفروضة فيوصف
بانه واجب مضيق والضرب الثاني وهو ما اذا لم يفعله ولا ما يقوم مقامه استحق
الذم فيوصف بانه واجب مخير فيه وذلك نحو الكفارة في الشريعة واداء الصلوة
في الاوقات المخير فيها وقضاء الدين من اي دراهم شاء وما شاكل ذلك ومن الواجب
ما يقوم بفعل الغير فيه مقامه وذلك نحو الجهاد والصلوة على الاموات ودفنهم
وغسلهم ومواراتهم فيوصف بانه فرض على الكفاية واما القبيح فلا ينقسم انقسام
الحسن بل هو قسم واحد وهو كل فعل يستحق فاعله الذم على بعض الوجوه ويوصف
بالشرع بانه محظور ومحرم فاذا دل فاعله عليه او علمه ومن الافعال ما يوصف
بانه مكروه وان لم يكن قبيحا وهو كل فعل كان الاولى تركه والاجتناب وان لم يكن
قبيحا يستحق بفعله الذم ولا يوصف بانه مكروه ومن الافعال الشرعية ما توجب على
غير فاعلها حكما كفعل الطفل والمجنون وما اشبههما فانه يلزم المكلف ان يأخذ من
مال

يجب

مال الطفل والمجنون عوض ما اتلف ويرده على صاحبه ويلحقه الزكوة مما
فيه من جملة ماله عند من قال بذلك ومن الافعال ما يوجب على فاعلها احكاما
وذلك على اقسام منها قولهم ان الصلوة باطلة فمعناه انه يجب عليه اعادتها وفي قولهم
الشهادة باطلة انه لا يجوز للحاكم تنفيذ الحكم عندها واذا قالوا انها صحيحة فمعناه
يجوز تنفيذ الحاكم عندها وقول من قال ان الوضوء بالماء المغصوب غير جائز
انه يجب عليه اعادته ثانيا بماء مطلق وعند من قال انه جائز معناه انه وقع
موقع الصحيح وقولهم ان البيع معناه ان التمليك وقع به وقولهم انه فاسد
خلاف ذلك وانه لا يصح التملك به ولا استباحة التصرف وهذه الالفاظ
اذا تؤملت رجع معناها الى ما قدمناه من الاقسام غير ان لها فوايد في الشرع والعرف
نكشف عن اسباب احكامها وهذه الجملة كافية في هذا الفصل واذا قد بينا
ما اردناه من حقيقة العلم والنظر والدليل وصفة الناظر وغير ذلك من حقيقة
الافعال فلا بد من ان نبين حقيقة الكلام وشرح اقسامه وما ينقسم اليه من
حقيقة او مجاز ثم نبين الاسماء اللغوية والعرفية والشرعية وكيفية الترتيب
ترتيبها فاذا فعلنا ذلك بينا صفات من يصح ان يبتدي بالخطاب ومن لا يصح ثم
نشرع فيما ذكرناه من ترتيب الاصول على ما قدمنا القول فيه ان شاء الله

في حقيقة الكلام وبيان اقسامه وجملة من احكامه وترتيب الاسماء

حقيقة الكلام ما انتظم من حرفين فصاعدا من هذه الحروف المعقولة اذا وقع
ممن يصح منه او من قبيلة الافادة وهو على ضربين مهمل ومفيد فالمهمل هو الذي
لم يوضع ليفيد شيئا في اللغة والمفيد على ضربين مهمل ومفيد ضرب منها له

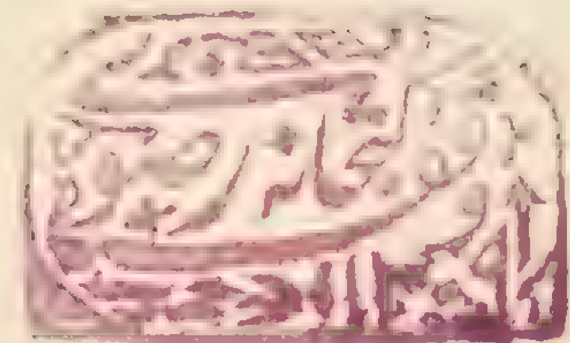
معنى صحيح وان كان لا يفيد فيما وضع له وذلك نحو اسما الالقاب وغيرها و الضرب
الثاني يفيد فيما وضع له وهو على ضربين حقيقة ومجاز فحد الحقيقة ما افيد
به ما وضع له في اللغة ومن حقها ان يكون لفظه متضمنا لمعناه من غير زيادة
ولا نقصان ولا نقل الى غير موضعه وكذا اشد قوله تع ولا تقتلوا النفس التي
حرم الله الا بالحق الى ما شاكل ذلك من الحقايق واما المجاز فهو ما افيد به ما لم
يوضع له في اللغة ومن حقه ان يكون لفظه لا ينتظم معناه اما بزيادة او نقصان
او بوضعه في غير موضعه فالمجاز الذي يدخله الزيادة نحو قوله تع ليس كمثله
شي لان معناه ليس مثله شي والكاف زايدة والمجاز والنقصان نحو قوله
واسيل القرية واسيل العير لان معناه واسيل اهل القرية واسيل اهل العير فحذف
ذلك اختصارا ومجاز اخر قوله تع الى ربها ناظرة على تاويل من قال الى ثواب
ربها ناظرة وجاء ربك لان معناه وجاء امر ربك وما اشبه ذلك والمجاز الثالث
نحو قوله تع واضلهم السامري فنسبه اليه من حيث دعاهم وان كانوا هم ضلوا
في الحقيقة الا انه فعل فيهم الضلال فيجب حمل الحقيقة على ظاهرها ولا يتوقف
في ذلك على دليل يدل على ذلك والمجاز لا يجوز حمله عليه الا ان يدل دليل على
كونه مجازا الى الحقيقة اذا عقل فايدتها يجب حملها على ما عقل من فايدتها اين
وجدت ولا يخص به موضع دون اخر ويطرد ذلك فيها الا ان يمنع من سمع او
عرف او غير ذلك الا ان يكون وضعه ليفيد معنى في جنس دون جنس فيجب
ان يخص ذلك الجنس به نحو قولهم خل انه يفيد الحموضة في جنس مخصوص وقولهم
وقولهم بلق يفيد اجتماع اللونين في جنس دون جنس وعلى هذا المعنى تقال
الحقايق

ان الحقايق يقاس عليها واما المجاز فلا يقاس عليه وينبغي ان يجري حيث استعمل
ولذلك لا يقال اسيل الخميس ويراد مالكها كما يقال اسيل القرية واريد اهلها لان ذلك لم
يتعارف فيه والحقيقة لا يمتنع ان يقل استعمالها فيصير كالمجاز مثل قولنا الصلوة
في الدعا وغير ذلك وكذلك لا يمتنع في المجاز ان يكثر استعماله فيصير حقيقة في العرف
نحو قولنا الغايط في الحدث المخصوص وقولنا دابة في الحيوان المخصوص وما هذا
حكمه حكم له بحكم الحقيقة والمفيد من الكلام لا يكون الا جملة من اسم واسم او فعل واسم
وما عداهما لا يفيد الا بتقدير واحد من القسمين فيه ولاجل ذلك قلنا يا زيد في
النداء انما يفيد لان معناه ادعو فصار معنى هذا الحرف معنى الفعل ولاجل ذلك
افاد فينقسم الى اقسام الى الامر وما معناه معنى الامر من السوال والطلب والدعاء
والى النهي والى الخبر ويدخل في ذلك الجحد والقسم والامثال والتنبيه وما
شاكله والى الاستخبار والاستفهام والتمني يشبه بالاخبار وهذا ما سمى اهل
اللغة وطوله كثير من الفقها في اقسام الكلام وقال قوم الاصل في ذلك كله الخبر
لان الامر معناه معنى الخبر لان معناه اريد منك ان تفعل وذلك خبر والنهي معناه
اكره منك الفعل وذلك ايضا خبر وكذلك القول في سائر الاقسام والاسماء
المفيدة على ضربين اما ان يكون مفيدا لعين واحدة او يفيد اكثر من ذلك فما
افاد الفايدة في عين واحدة فهو اسما الاجناس وما افاد اكثر من ذلك فعلى ضربين
احدهما نحو قولنا لون وانه لا يفيد في عين واحدة بل يفيد في اعيان
فايدة واحدة والضرب الثاني يفيد معاني مختلفة وهو جميع الاسماء المشتركة
نحو قولنا قرء وجون وعين وغير ذلك وفي الناس من دفع ذلك وقال ليس

في اللغة اسم واحد لمعنيين مختلفين وهذا خلاف حادث لا يلتفت اليه لان
الظاهر مذهب اهل اللغة خلافه وقد يدخل على الجمل حروف تغير معانيها وتحدث
فيها فوايد لم تكن قبل ذلك وهي كثيرة قد ذكرها اهل اللغة ولا نحتاج الى
ذكر جميعها ونحن نذكر منها ما له تعلق بهذا الباب **فمنها الواو** فذهب
اهل اللغة الى انها توجب الترتيب وهو المحكي عن الفرا وابي عبيد واحتج كثير من الفقها
به والصحيح انها لا تفيد الترتيب بمقتضى اللغة ولا يمتنع ان يقال انها تفيد ذلك
بمقتضى اللغة بعرف الشرع بدلالة ما روي عن الصحابة وآثار انه قال ان خطيبا قال
من يطع الله ورسوله فقد هدي ومن يعصهما فقد غوي بيس خطيب القوم
انت فقال يا رسول الله كيف اقول فقال قل ومن يعص الله ورسوله فقد غوي
فلولا الترتيب لما كان لهذا الترتيب معنى ولكان يفيد قوله ومن يعصهما ما افاد
من يعص الله ورسوله عندهم قال بانها تفيد الجمع وقد علمنا خلاف ذلك ومنها
ان القايل اذا قال لزوجته التي لم يدخل بها انت طالق وطالق لا خلاف
بين الفقها انه لا يلحق الا الطلقة واحدة فلو كانت الواو تفيد الجمع لجرى
مجرى قوله انت طالق طلقتين وقد علمنا خلاف ذلك قال قوم ان الواو تفيد
الجمع والاشتراك وهو الظاهر في اللغة نحو قولهم رايت زيدا وعمرا معناه رايتهما
وتستعمل بمعنى استيناف جملة من الكلام وان لم تكن معطوفة على الاولى في
الحكم نحو قوله تعالى والراسخون في العلم يقولون امنا به على قول من قال ان
المراد به الاخبار عن الراسخين بانهم يقولون امنا به الا انهم يعلمون تاويل ذلك
وقد تستعمل بمعنى او كقوله تعالى في وصف الملايكة اولي اجنحة مثنى وثلث ورباع

وكقوله

وكقوله فانكحوا ما طاب لكم من النسا مثنى وثلث ورباع والمراد بذلك او ولا شبهة
في ذلك ان يكون مجازا لانه لا يطرد في كل موضع **ومنها الفا** ومعناها الترتيب
والتعقيب نحو قول القايل رايت زيدا وعمرا انه يفيد ان رويته له عقيب رويته
لزيد مع انه بعده ولذلك ادخل الفا في جواب الشرط لما كان من حق الجزا ان يلي
الشرط من غير تراخ وتعلقنا ان قوله تعالى انما قولنا لشي اذا اردناه ان نقول له كن
فيكون ان ظاهر الكلام يقتضي كون المكون عقيب كن لموضع الفا وهذا يوجب
ان كن محدثة لان ما تقدم المحدث بوقت واحد لا يكون قديما وذلك يدل على
حدوث الكلام بالصحة مما يتعلقون به وذهب المرتضي الى انها تفيد الترتيب وخالف
في انها تفيد التعقيب من غير تراخ بل قال ذلك موقوف على الدليل فيجب التوقف
فيه وخالف في جميع ما يتعلق به في هذا الباب واما ثم فانها تفيد الترتيب
والتراخي فهي مشاركة للفا في الترتيب وتضادها في التراخي وقد استعملت
ثم بمعنى الواو في نحو قوله تعالى فالينا مرجعهم ثم الله شهيد على ما يعملون لان معناه
والله شهيد على ذلك لكن مجاز واما بعد فانها للترتيب من غير تراخ ولا تعقيب
واما الى فهي للحد وقد يدخل الحد في المحدود تارة وتارة لا يدخل فهو موقوف
على الدليل وان كان الاقوى انه لا يدخل فيه واما من فان لها اربعة اقسام
احدها التبعيض نحو قولهم اكلت من الخبز واللحم يعني اكلت بعضهما ونحو قولهم
هذا الباب من حديد وخاتم من فضة لان المراد بانه من هذا الجنس وثانيها بمعنى
ابتدا الغاية نحو قولهم هذا الكتاب من فلان الى فلان اي ابتدا غايته منه وعلى
هذا حمل قوله تعالى نودي من شاطي الوادي الايمن في البقعة المباركة من الشجرة



فذلك دليل ان يا موسى وان معناه ان ابتدا النداء كان من الشجرة فذلك دليل على
حدوث النداء وثالثها ان تكون زايدة مثل قولهم ما جاءني من احد معناه
ما جاءني احد ورابعها ان تبين بتبيين الصفة نحو قوله تع فاجتنبوا الرجس
من الاوثان معناه اجتنبوا الرجس الذي هو الاوثان ذكر ذلك ابو علي الفارسي
النحوي وقال بعضهم ان معناها في جميع المواضع ابتدا الغاية وانكر ما عدا ذلك
من الاقسام واما الباء فتستعمل على وجهين احدهما التبعيض متى ما استعملت
في موضع يتعدى الفعل الى المفعول به بنفسه ولاجل هذا قلنا ان قوله تع
وامسحوا برؤسكم يقتضي المسح ببعض الراس لانه لو كان المراد به مسح الراس كله
لقال وامسحوا رؤسكم لان الفعل يتعدى بنفسه الى الرؤس والثاني ان
تكون للالصاق فاذا كان الفعل لا يتعدى الى المفعول بنفسه مثل قولهم
مررت بزيد لانه لو قال مررت زيدا لم يكن كلاما واما او فالاصل فيها
التخيير كقولهم جالس الحسن او ابن سيرين وعلى هذا حملت اية الكفارة وتستعمل
بمعنى الشك كقول القايل اكلت كذا او كذا ورايت فلانا او فلانا الا ان هذا
القسم لا يجوز في كلام الله تع وقد تستعمل بمعنى الواو كما قال الله تع وارسلناه
الى مائة الف او يزيدون وانما اراد ويزيدون وقد تستعمل بمعنى الابهام
مثل قول القايل فعلت كذا او كذا اذا كان عالما بما فعله وانما يريد ابهامه
على المخاطب به واما في فانها تفيد الظرف نحو قولهم زيد في الدار وان
استعملت في غير ذلك الموضع فعلى ضرب من المجاز واذ قد بينا ان الكلام ينقسم
الى حقيقة ومجاز فلا بد من ابانة ذلك لان في الناس من دفع ان يكون في الكلام
مجازا

مجازا اصلا وهذا قول شاذ لا يلتفت اليه لان من المعلوم من دين اهل اللغة
ان استعمالهم لفظ الحمار في البليد والاسد في الشجاع مجاز دون الحقيقة وكذا
قوله تع ان الذين يؤذون الله يعني يؤذون اولياء الله وجاء ربك يعني وجاء
امر ربك وقوله واسئل القرية يعني واسئل اهل القرية ان كل ذلك مجاز فان
دفع ذلك استعمالا لما ذكرناه دلالة عليه وان قال لا ادفع استعمالا الا انني
اقول انه حقيقة كان مخالفا لاستعمال اهل اللغة واطلاقهم ويحتج عليه بالرجوع
الى الكتب المصنفة في المجاز والوجه الذي يستعمل عليه المجاز كثير قد لا ينبسط
ذكره بعضهم في الكتب ولا يجوز ان يكون مجازا لا حقيقة له وانما قلنا ذلك
لما بيناه من ان المجاز هو ما استعمل في غير ما وضع له واذا لم يكن له حقيقة لم
يثبت هذا المعنى فيه ويجوز ان يكون حقيقة ولا مجاز لها ومن حق الحقيقة
ان يعلم المراد بها بظاهرها ومن حق المجاز ان يعلم المراد به بدليل عن الظاهر
والله تع قد خاطب بالمجاز كما خاطب بالحقيقة وكذا الرسول عم ومن دفع ذلك
لا يلتفت اليه الحق له وليس في ذلك لموجد الى الحاجة لان الله تع استعمل ذلك
على عادة العرب في خطابها في استعمال الحقيقة والمجاز كما استعمل الاطالة تارة
تارة والايجاز اخرى كما استعملت هي فاذا جاز احدهما جاز الاخر فاما
لفظ الاستعارة فالاولى ان لا يطلق على كلام الله من حيث انه يوهم انها عليها
استعارها وان اريد بذلك ما ذكره بعضهم من ان المخاطب بتلك اللغة يستعير
حسن استعمالها في المجاز بحسن ذلك في الحقيقة فعلى هذا لا يمتنع اطلاق هذه
اللفظة على كلام الله تع واذا ثبت ان الله تع خاطب بالحقيقة والمجاز

ومن شرط المجاز ان لا يكون الا عن حقيقة

فصل في الفرق بين الحقيقة والمجاز

معًا فلا بد من ان يدل على الفصل بينهما والا ادى الى تكليف ما لا يطاق كما لا بد
من ان يدل على الفصل بين الالفاظ المختلفة ليعرف معانيها والفصل بين
الحقيقة والمجاز يقع من وجوه منها ان يوجد نص من اهل اللغة او دلالة
على انه مجاز ومنها ان يعلم انهم وضعوا تلك اللفظة لشيء لم يستعملوها في
غيره على وجه التشبيه ومنها ان يعلم انها تطرد في موضع ولا تطرد في
آخر ولا مانع فيعلم انها مجاز في الموضع الذي لا تطرد فيه وانما شرطنا
المانع لان الحقيقة قد لا تطرد لمانع عرفي او شرعي الا ترى ان لفظة الدابة
وضعت في الاصل لكل ما دب ثم اختصت في العرف بشيء بعينها وكذلك لفظة
الصلوة في الاصل للدعاء ثم اختصت في الشرع بافعال بعينها وكذلك لفظة النكاح
وما جرى مجرى ذلك فيعلم انه حقيقة وان لم يطرد لما بيناه من العرف والشرع
ومنها ان يعلم ان للفظة حكمًا وتصرفًا من اشتقاق او تثنية او جمع او تعلق
بالغير فاذا استعملت في موضع وهذه الاحكام منتفية عنه علم انه مجاز ولذلك
قلنا ان لفظة الامر حقيقة في القول ومجاز في الفعل لان الاشتقاق لا
يصح في الفعل ويصح في القول ومنها ان يعلم ان تعلقها بالمذكور لا يصح
فيحكم ان هناك حذفًا وان اللفظة مجاز ولذلك قلنا ان قوله واسأل القرية
مجاز وكذلك قوله الى ربها ناظرة على احد التاويلات ومنها ان تستعمل في
الشيء من حيث كان جزاء للغير نحو قوله وجزاء سيئة سيئة مثلها لان الجزاء في
الحقيقة لا يكون سيئة ولهذا قال اهل اللغة الجزاء بالجزاء والاول ليس بجزاء
ولذلك نظائر كثيرة ومنها انها تستعمل في الشيء لانه يفضي الى غيره كقولهم حرم

فيه ذكر الامر

الموت

الموت اذا خيف عليه من مرضه ونحو قولنا ان النكاح اسم للوطي حقيقة ومجاز في
العقد لانه موصل اليه وان كان بعرف الشرع قد اختص بالعقد كلفظ الصلوة
وغيرها وقد يستعمل اللفظ في الشيء لانه مجاور لغيره او هو منه بسبب وهذه الجملة
كافية في هذا الباب فانها تنبيه على ما عداها فقد انتقلت اسماء كثيرة عما
كانت عليه في اللغة الى العرف تارة والى الشريعة اخرى فما نقل منه الى العرف
نحو قولنا دابة وغائط فان هذا وان كان اسمًا في اللغة لكل ما يدب وللمكان
المطمئن من الارض قد صار في العرف عبارة عن حيوان مخصوص وحدث مخصوص
ونظاير ذلك كثيرة لا فائدة في ذكر جميعها وانما اردنا المثال واما ما انتقل
عنه الى الشرع فنحو قولنا الصلوة فانها في اللغة موضوعة للدعاء وقد
صارت في الشريعة عبارة عن افعال مخصوصة وكذلك الزكوة في اللغة
عبارة عن النمو وفي الشرع عبارة عن اخذ شيء مخصوص ونظاير ذلك كثيرة
واما لفظ الايمان فعند قوم انها منتقلة وعند آخرين انها على ما كانت عليه
وليس هذا الكتاب موضوعًا لاعيان الاسماء التي نقلت والتي لم تنتقل
فان شرح ذلك يطول وانما كان غرضنا ان نبين ثبوت ذلك والسبب في انتقالها
ذلك انه حدثت احكام في الشريعة لم تكن معروفة في اللغة فلا بد من العبارة
عنها فلا فرق بين ان يوضع لها عبارة مبتدأة لا تعرف وبين ان ينقل بعض
الاسماء المستعملة في غير ذلك كما ان من يرزق ولدًا يجوز ان يضع له اسمًا
لا يعرف ويجوز ان ينقل بعض الاسماء المستعملة اليه الا ان الامر وان كان على ما
قلناه فمتى نقل الاسم عن معنى اللغة الى شيء لا يعرف فيها لا يكون المتكلم به متكلمًا

بالغير بل يكون متكلما بالشرع وان ما يسمى متكلما باللغة يكون مجازا من حيث انه
استعمل ما كانوا استعملوه وان كان قد استعملوه في غير ذلك ومتى لم نقل ذلك لزم
ان يكون من تكلم باللغة المعروفة وقد وافق بعض اسمائها اسماء العجم ان يكون
متكلما بالعجمية وذلك لا يقوله احد فعلم ان الصحيح ما قلناه واذا ثبتت هذه
الجملة فمتى ورد خطاب عن الله تعالى او من الرسول نظر فيه ان كان استعماله
في اللغة والعرف والشرع سواء حمل على معنى اللغة وان كان له حقيقة في
اللغة وصار في العرف حقيقة في غيره وجب حمله على ما يعرف في العرف
وصار في العرف حقيقة في غيره وكذلك ان كان له حقيقة في اللغة او العرف
وقد صار بالشرع حقيقة لغيره وجب حمله على ما يعرف بالشرع وكذلك اذا كانت
اللفظة عن اللغة الى العرف ثم استعملت في الشرع على خلاف العرف وجب حمله
على ما تقرر في الشرع لان خطاب الله تعالى وخطاب النبي عم ينبغي ان يحمل
على ما يقتضيه الشرع لان المستفاد من هاتين الجهتين ومتى نقل الله
تعالى او رسوله اسما من اسماء اهل اللغة الى الشرع وجب عليه ان يبينه لمن
هو مخاطب به لان من ليس بمخاطب به لا يجب بيانه له ولاجل هذا لا
يجب ان يبين الله تعالى مراده بالكتب السالفة لما لم نكن مخاطبين بها هذا وان
لم يجب فانه يحسن ان يبين لغير المخاطب كما بين الله تعالى احكام الحيض لمن
ليس هو مخاطب بها من الرجال وذلك جائز غير واجب على ما قلناه وانما
قلنا ذلك لانه لما لم يجب ان يقدر من ليس بمخاطب به فكذلك لا يجب ان يعلمه
لان القدرة آكد من العلم لان الفعل يستحيل من دونها اصلا واذا لم يجب

القدرة

القدرة فكذلك لا يجب العلم لما بيناه ما يجب معرفته من
صفات الله تعالى وصفات النبي وصفات الائمة عم حتى يصح معرفة مرادهم اعلم
انه لا يمكن معرفة المراد بخطاب الله تعالى الا بعد ثبوت العلم باشياء منها ان
نعلم ان الخطاب خطاب له لانا متى لم نعلم انه خطابه لم يمكننا ان نستدل على
معرفة مراده ومنها انه لا يجوز ان لا يفيد بخطابه شيئا اصلا ومنها انه لا يجوز
ان يخاطب بخطابه على وجه قبيح ومنها انه لا يجوز ان يريد بخطابه غير ما وضع
له ولا يدل عليه فمتى حصلت هذه العلوم صح الاستدلال بخطابه على مراده
ومتى لم يحصل جميعها او لم يحصل بعضها لم يصح ذلك ولذلك الزمنا المجبرة
ان لا يعرفوا بخطابه شيئا ولا مراده اصلا من حيث جوزوا على الله تعالى القبائح
ولشرح هذه الاشياء موضع غير هذا يحتمل ان يبسط الكلام فيه غير انا نبين
الجمل منه موصلة الى العلم وانما قلنا انه لا يجوز ان يخاطب ولا يفيد بخطابه
شيئا اصلا لان ذلك عبث لا فائدة فيه تعالى الله عن ذلك وليس لاحد ان يقول
يجوز ان لا يفيد بخطابه شيئا اصلا ويكون وجه حسنه المصلحة لان ذلك يؤدي
الى ان لا يكون طريق الى معرفة المراد بخطابه اصلا ولانه لا خطاب الا وذلك
مجوز فيه وذلك فاسد وجرى ذلك مجرى المعجز ان الدال على نبوة الانبياء
عم في انه لا يجوز ان يفعل للمصلحة دون التصديق لان ذلك يؤدي الى انسداد
الطرق علينا من الفرق بين الصادق والكاذب ولاجل ذلك قلنا انه لا يجوز
فعل المعجز الا للتصديق فكذلك القول في الخطاب انه لا يجوز ان يقصد
منه الا الافادة وليس لهم ايضا ان يقولوا انه يتعبد بتلاوته ويكون ذلك وجه

الحسن فانه لا طريق الى انه يعرف انه نتعبد بتلاوته وذلك لا يمكن الا بخطاب اخر
والكلام في ذلك الخطاب كالكلام فيه وذلك يؤدي الى ان لا يعلم بخطابه شيا اصلا
على ان التعبد بتلاوة ما لا يفهم عبث لانه يجري مجرى التعبد بالتصويت من
الصراخ ولان التعبد بما لا يجوز اذا كان المتعبد به طريق الى معرفة مراده ومدعوه
ذلك الى فعل الواجب او يصرف عن فعل القبيح فاما اذا لم يكن كذلك فلا يحسن
العبادة بالتلاوة وايضا فلو كان لمجرد التلاوة لم يحسن ان يجعل بعضه امرا وبعضه
نهيا وبعضه خبرا وبعضه وعدا وبعضه وعيدا ولا ان يكون خطابا بالعربي
بل يجب ان يكون خطابا بالعبرية وكل ذلك يبين انه لا يحسن لما قالوه واما الذي
يدل على انه لا يجوز ان يخاطب على وجه يقبح ما ثبت من كونه عالما بقبح القبيح و
انه غني عنه ومن هذه صفته لا يجوز ان يفعل القبيح الا ترى انه لو علم انه اذا
صدق وصل الى مراده وكذلك اذا كذب وصل اليه على حد ما كان يصل اليه
لو صدق من غير زيادة لم يجز ان يختار الصدق على الكذب ولا وجه في ذلك
لعلمه بقبح الكذب ولانه غني عنه بالصدق فكذلك القديم تعالى فاما الذي
يدل على انه لا يجوز ان يريد بخطابه غير ما وضع له ولا يدل عليه ان ذلك يؤدي
الى ان لا يعلم بخطابه شيا اصلا ولانه لا خطاب الا وذلك يجوز فيه ولا يمكن
ان يدعى العلم بقصده ضرورة في بعض خطابه ان ذلك يمنع من التكليف وليس
لهم ان يقولوا انه يؤكد ذلك الخطاب ويعلم بقرينة ما يلزم في المؤكد الى مراده
وان كان هذا كذا فانه لان التاكيد خطاب يلزم فيه ما يلزم في المؤكد وان
فعل لمثل ما فعل له كان وقت الحاجة فانه يؤدي الى ما قلناه وان لم يكن وقت
الى حم

الحاجة فلا يجوز ايضا لان فيه المنع عن قبول قوله لانه مع تجويز عليه التعمية والالغاز
في كلامه وان امكن معرفة المراد في الحالة الاخرى نفر ذلك عن قبول قوله لا يقبح
هذا الوجه الاول بل لما قلناه واما ما لا تعلق له بالشريعة فيجوز ان يعمى فيه من مصالح
الدنيا به وعلى هذا تاول قوله لما ساله الاعرابي في مسيره الى بدر ممن انتم
قال نحن من ماء في نفسه وهو صحيح وذلك لا يجوز في الشرعيات وليس هذا من باب
المجمل عن وقت الخطاب في شيء على ما يذهب اليه لان المجمل ظاهر مقتض مستفاد منه ما رق
ذلك حال المعمى الذي يوهم شيئا على حاله وانما قلنا انه لا يجوز ان يؤدي الناس على
وجه يقتضي التنفير لان الغرض في بعثه اذا كان القبول منه فما ادى الى التنفير
عن ذلك يجب ان يجتنب ولاجل ما قلناه جنبه الله تعالى الفظاظة والغلظة وفعل
القبائح لما في ذلك من التنفير فاذا ثبت الجملة التي ذكرناها فمتى ورد من الرسول خطاب
وجب حمله على ظاهره الا ان يدل دليل على ان المراد به غير ظاهره فيحمل عليه ويعلم
هذا العلم مراد الرسول واما ما يجب ان يكون الامام عليه حتى يصح ان يعلم
مراده بخطابه فمما لا يعلم الا من المؤكد نفسه وذلك يؤدي الى ما قلناه والاهم
ان تقولوا ان نخاطبه بخطاب لا يحتمل اصلا لانه لا خطاب الا ويمكن ان يراد
به غير ظاهره على وجه التجوز فاذا اجزنا ان لا يدل عليه لزم ان لا نفهم بخطابه
شيا اصلا ولا يلزم من ذلك فيما نقوله في الاسماء المنقولة الى الشرع لانه قد دل
على المراد بها ذلك ففارق في ذلك ما قالوه وهو حمله كافر ان شرح ذلك يطول
ويخرج به عن الغرض الكتاب واذا ثبت ما قلناه فمتى ورد خطاب من الله تعالى وجب
حمله على ظاهره فيما تقتضيه اللغة الا ان يدل دليل على خلافه واما معرفة مراد

ذكر الخطاب المجمل وظاهر

الرسول ص واله بخطابه فيكون على ضربين احدهما لمن يشاهده ويضطر الى
قصده بخطابه فمن هذه صفته اغناه علمه بقصده ومراده عن اعتبار صفات
واما من غاب عنه فلا يعلم قصده ضرورة فلا يصح ان يعرف مراده الا بعد العلم
باشياء منها ان يعلم انه لا يجوز ان يكذب فيما يؤديه عن الله تع ومنها انه لا يجوز
ان يكتم ما يجب اداؤه ومنها انه لا يجوز ان يؤدي على وجه لا يصح ان يعلم مراده
ومنها انه لا يؤدي على وجه يقتضي التنفير عنه فمن حصلت له هذه العلوم
صح ان يعلم بخطابه مراده ومتى لم يحصل له لم يصح ذلك ولم يذكر في جملة
هذه الاقسام العلم بنبوته لان الكلام في خطاب من ثبت نبوته دون من لم
يثبت نبوته فذلك خارج عن هذا وانما شرطنا هذه العلوم لان العلم المعجز اذا
دل على صدقه في انه رسول الله صلى الله عليه وآله دل على انه صادق
فيما يؤديه عن الله تع لانه لا يجوز ان يعلمه صادقا في انه رسول الله ص ويجوز
ان يكذب فيما يبلغ لان ذلك يوجب ان يكون الله ارسله مع علمه انه لا يؤدي
ما حمله من الرسالة على وجهها او يكذب عليه فيها وهذا لا يجوز لان ذلك
مناقضة للغرض تعالى الله عن ذلك وقد اجمعت الامة على هذا العلم انه لا يجوز على
النبي ص الكذب فيما يؤديه عن الله تع فيمكن الاعتماد عليه ايضا واذا ثبت
كونه صادقا دل على ان اوامره حسن وان نواهيه نواه عن قبيح لانها في المعنى
بمعنى الخبر ولو لم يكن كذلك لكان الكذاب وقد بينا خلاف ذلك واما الكذب
في غير ما يؤديه عن الله تع فلا يجوز عليه لانه يقتضي التنفير عن قبول قوله وذلك
لا يجوز وانما قلنا انه لا يجوز ان يكتم عنا ما امر باداءه الينا لانه لو جاز ذلك
لادى

لادى الى ان لا يكون لنا طريق نعرف به مصالحنا ولا يجوز من الحكيم تع ان يبعث
رسولا غرضه ان يعرفنا مصالحنا وهو يعلم انه لا يؤديها الينا ولا يمكن ان يقال
انه يجوز عليه الكتمان الا انه يبعث نبيا اخر فيؤديها لان الكلام في ذلك النبي كالكلام
في انه يجوز ان يكتم عنا ولا يبين ما يجب بيانه وفي ذلك ما قلناه ولا يلزم على
ذلك وجوب البيان قبل الحاجة لان قبل الحاجة ليس يجب عليه تعريفنا في تلك
الحال فان قيل لو خوف بالقتل عند الحاجة الى الفعل كان يجوز ان لا يؤدي
ام لا قيل له اذا ادفع الى ما قدرته في السؤال لم يخل حاله من امرين احدهما ان
يكون الذي يجب ان يبينه هو صفة ذلك الشيء فقط وما عدا ذلك قد بينه ولم
يجب بيانه عليه على وجه فان كان كذلك وجب عليه بيانه وان قتل دونه
ولا يجوز ان يكتمه لان في كتمانه ما قدمناه في ذكره ولا يلزم على ذلك وجوب اظهار
الايمان على المكره على الكفر لان ذلك لا يتعداه فيفارق حاله حال ما قلناه
وان كان ممن يلزمه بيان اشياء اخرى في المستقبل ولا يكون في معلوم الله تع
من يقوم مقامه فان الله يمنع منه ولا يمكن من قتله فسقط الاعتراض وانما
قلنا انه لا يجوز ان يؤدي على وجه لا يمكن معرفة مراده لانه متى ادى على هذا الوجه
لم يمكنا ان نعلم ما هو مصلحة لنا وذلك بشرائط حسن التكليف ليس يمكن ان يقال
انه وان لم يعلم مراده في الحال فانه يمكن ان يعلم مراده في المستقبل ضرورة بان
يضطر الى قصده لان ذلك لا يجوز ان يكون بعد تعلق الحكم الى ما تضمنه الخطاب او
لا يكون كذلك فان كان من جهته تجمع الشرائط التي شرطناها في النبي ابدا ان يكون
حاصلا في الامام فالطريقة فيهما واحدة ولا معنى لاعادة القول فيه
فى

ذكر الوجه الذي يجب ان يحمل عليه مراد الله تع بخطابه اذا ورد خطاب عن الله تع
فلا يخلو من ان يكون محتملاً او غير محتمل فان كان غير محتمل بان يكون خاصًا او عامًا
وجب ان يحمله على ما اقتضيه ظاهره الا ان يدل على انه اراد غير ظاهره دليل على
انه اراد بالخاص غيره وجب حمله على ما دل عليه وان دل على انه لم يرد الخاص نظر
فيه فان كان ذلك الخاص مما لا يتسع الا في وجه واحد وجب ان يحمل على انه مراد به والا
ادى ذلك الى ان يكون ما اراد بالخطاب شيئاً اصلاً فان كان ذلك مما لا يتسع به في
وجوه كثيرة وجب التوقف فيه ولا نقطع على انه اريد به البعض لعدم الدليل ولا انه
اريد به الجميع لانه لا دليل ايضا عليه وهذا اولى مما قاله قوم من انه يجب حمله على انه
اريد به جميع تلك الوجوه لانه لا يمتنع ان يكون اراد به بعض تلك الوجوه ويؤخر بيانه
الى وقت الحاجة على ما نذهب اليه في جواز تأخير بيان المجمل عن وقت الخطاب
وقوى لهم انه لو اريد به بعض الوجوه لبينه لعكس عليهم بان يقال لو اراد
به جميع الوجوه لبينه وليس لاحد القولين اولى من الاخر فالاولى التوقف فان
فرضنا ان الوقت وقت الحاجة ولم يبين المراد منه من تلك الوجوه وجب حمله على
جميعه لانه ليس حمله على بعضه باولى من بعض فان دل الدليل على انه اراد بعض
تلك الوجوه وجب حمله عليه والقطع على انه لم يرد غيره لانه لا ظاهر هناك على
حمله على جميعه يجري مجرى القول في العموم او ما له ظاهر ومتى دل على انه اراد به الخاص
باللفظ وغيره وجب القطع على انه اراد الخاص باللفظ وما عداه مراد بدليل وذلك
نحو قوله تع يا ايها النبي اذا طلقتم النساء الاية فانه قد علم ان النبي صلى الله عليه وآله مراد باللفظ
ومن عداه من الامة مراد بدليل واما العلم فاذا ورد فانه يجب حمله على ظاهره وان
فان

صح حمل عليه وان دل الدليل

فان دل الدليل على انه اراد غير ما اقتضاه الظاهر وجب حمله عليه وان دل الدليل على انه
اراد بعض ما تناوله اللفظ لم يكن ذلك مانعاً من ان يراد الباقي ووجب حمله على انه
اراد به الكل بحكم اللفظ وان دل الدليل على انه اراد به بعض ما تناوله اللفظ صح ان يخرج
ذلك منه ونقطع على ان الباقي مراد بحكم اللفظ ولا يجب التوقف فيه لان له ظاهراً
يجري فيما تقدم عن الحاصل في الخاص ومتى ورد لفظ مشترك بين شيئين او اشياء
فان دل الدليل على انه اراد بعضها وجب القطع على انه مراد وما عداه متوقف
فيه لان احدهما مراد لا يمتنع من ان يكون به الاخر على ما سنبينه فيما بعد
وان دل الدليل على انه لم يرد احدهما وكان اللفظ مشتركاً بين شيئين وجب القطع
على انه اراد به الاخر والا خلا الخطاب عن ان يكون اريد به شيئا اصلاً وان كان
مشتركا بين اشياء وقطع على انه لم يرد ما خصه بانه غير مراد وتوقف الباقي
انتظر الباقي البيان ومتى كان اللفظ مشتركا ولم يعرف به دلالة اصلاً وكان
مطلقاً وجب التوقف فيه وافتقر الى البيان لانه ليس بان يحمل على بعضه باولى
من ان يحمل على جميعه وتأخير البيان عن وقت الخطاب جائز فان كان الوقت وقت
الحاجة واطلق اللفظ وجب حمله على جميعه لانه ليس بان يحمل على بعضه باولى
من بعض ولو كان اراد بعضه لبينه لان الوقت وقت الحاجة وهذا الذي ذكرناه
اولى مما ذكره قوم ذهب اليه من انه اذا اطلق اللفظ وجب حمله على جميعه على كل حال الا انه لو اراد
بعضه لبينه لان لقائل ان يقول لو اراد الجميع لبينه فيجب حمله على البعض فيتعارض
القولان ويسقطان وانما حملهم على هذا قولهم ان تأخير البيان المجمل لا يجوز عن
وقت الخطاب وعندنا ان ذلك جائز على ما سندل عليه فيما بعد فمتى كان الوقت

وقت الحاجة وجب حمل ذلك على طريق الجمع بينهما اللفظ على انه اراد به الجميع ثم ينظر فيه
فان امكن الجمع بينهما وجب القطع على انه اراده ذلك على طريق الجمع بينهما وان لم يمكن
سهما وجب القطع الجميع على وجه التخيير وذهب قوم الى انه يجوز ان يريد
من كل مكلف ما يوديه اجتهاده اليه وهذا يتم لمن قال ان كل مجتهد مصيب وعندنا ان
ذلك باطل فلا وجه للجمع التخيير وعلى هذا ينبغي ان نحمل القرانين المحتملتين المعنى اذا لم
يكن هناك دليل على انه اراد احدهما وكذلك القول في الخبرين المتعارضين اذا لم
يكن هناك ما يرجح احدهما على الاخر ولا ما يقتضي نسخ احدهما للاخر من التاريخ
وهذا الذي ذكرناه كله فيما يصح ان يراد باللفظ الواحد اما ما لا يصح ان يراد
باللفظ الواحد فانه لا بد فيه من اقتران بيانه لان الوقت وقت الحاجة على ما
فرضناه ومتى كان اللفظ شرعيا متفق لا عما كان عليه في اللغة وجب حمله على ما
تقرر في الشرع فان دل الدليل على انه لم يرد ما وضع له في الشرع نظر
فيما عداه فان كان الوجوه التي يمكن حمل الخطاب عليها محصورة وكان الوقت وقت
الحاجة وجب حمله على جميعها لانه ليس حمله على بعضها باولى من حمله على جميعها
ولو كان المراد بعضها لبينه لان الوقت وقت الحاجة وان لم يكن الوقت وقت الحاجة
توقف في ذلك الى ان يرد البيان حسب ما قضيناه في الالفاظ المشتركة سواء
وان دل الدليل على انه اراد بعض تلك الوجوه لم يكن مانعا من ان يراد به الوجوه
الاخر فان كان الوقت وقت الحاجة وجب حمله على ان المراد به جميعه وان لم يكن
وقت الحاجة اوقف على البيان على ما بيناه فاما كيفية المراد باللفظ الواحد
للمعاني المختلفة فالذي ينبغي ان يحصل في ذلك ان يقال لا يخلو اللفظ من ان يكون
متناولا

متناولا على الحقيقة ويفيد في جميعها معنى واحدا او يفيد في كل واحد منها
خلاف ما يفيده في الاخر فان كان الاول فلا خلاف بين اهل العلم في انه يجوز ان يراد
باللفظ ذلك كله وان كان القسم الثاني قد اختلف العلماء في ذلك فذهب ابو هاشم وابو
عبد الله ومن تبعهما الى انه لا يجوز ان يراد المعنيان المختلفان بلفظ واحد فان دل
الدليل على انه ارادهما جميعا قالوا لا بد ان يفرض انه تكلم باللفظ مرتين اراد بكل مرة
منهما معنى واحدا وعلى هذا حملوا اية القرء وقالوا لو قام الدليل على انه ارادها
جميعا بحسب ما يودي اجتهاد المجتهد اليه علمنا انه تكلم بالاية مرتين ثم انه لم
على البيع واالة وقالوا في الصفة والمجاز والكناية والصريح مثل ذلك وقالوا لا يجوز
ان يريد بقوله او لامستم النساء الجماع واللمس باليد وبقوله ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم
العقد والوطي وقالوا لا يجوز ان يريد باللفظ الواحد الاقتصار على الشي
وتجاوزه وقالوا في قوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا لا يجوز ان يريد به الغسل والوضوء
وقالوا ايضا لا يجوز ان يريد باللفظ الواحد نفي الاجزاء والكمال وقالوا في قوله
لا صلوة الا بفاتحة الكتاب لا ينبي عن نفي الاجزاء وانه اذا جاز ان يريد نفي الاجزاء
او نفي الكمال وثبت ان كلاهما لا يصح ان يراد بعبارة واحدة فيجب ان لا يدل الا على
نفي الاجزاء وقال لا يصح ان يريد عز وجل فلم تجدوا ماء فتيمموا الماء والسد
لانهما يتفقان فيما يفيده هذا الاسم وان كان احدهما شرعيا والاخر لغويا
وقال قولنا ان المرض الدال على ان الفخذ عورة المراد به الفخذ والعورة
والركبة لان بعض هذا ان دل ذلك علمناه بغير اللفظ بل بدليل اخر فعل
في ذلك بان قال لا يصح ان يقصد المعين باللفظ الواحد استعمالا له فيما وضع

ابو الحسن عبد الجبار

لروا العد ولا يبعد ذلك فلذلك لا يصح ان يريد باللفظ الواحد الحقيقة
والمجاز وذكر ان بعد ذلك معلوم لنا وان الواحد منا انا ضده
لم يصح منه فدل على ان الجميع ذلك غير صحيح وذهب ابو الحسن عبد الجبار
ابن احمد الى انه يجب ان يعتبر العبارة ويعتبر ما به صارت عبارة عن
فان كانت مشتركة بين الشيئين المختلفين ومتى اراد احدهما لم يصح ان
يريد المعنى الاخر وينجل لكونه مضطجع به فان لم يمنع من ذلك جوز
ان يراد بها المعنيان معاً لانه اذا كان المخاطب يصح ان يريد كل واحد منهما
معاً بالعبارة ولا مانع يمنع من ان يريدهما جميعاً فيجب ان يصح ان يريدها
معاً وقد علمنا ان القايل اذا قال لصاحبه لا تنكح الاما نكح ابوك يصح ان
يريد بذلك العقد والوطي وارادته لاحد الامرين لا يمنع من ارادته
للاخر وانما قلنا انه لا يجوز ان يريد بلفظة الامر والتهديد لان ما
به يصير امراً وهي الارادة المامور بها تضاد ما به يصير تهديداً وهي
كراهية ذلك ويستحيل ان يريد بالشي الواحد في الوقت الواحد على وجه
واحد من مكلف واحد ويكرهه على هذه الوجوه وقلنا انه لا يصح ان يريد
بالعبارة الاقتصار على الشي ومجاوزته لانه ينافي ان يريد الزيادة على
ذلك الشي والاقتصار ولذلك استحال ذلك وانما نقول انه لا يريد بها العبارة
ما يوضع له على وجه لانه لا يصح ان يستعمل العبارة في الشي الا ان يعتقده
لحقيقة والمجاز الا انه يتنافى في ان يريدهما جميعاً لانه يصح ان يريد بقوله ولا
تسلوا النساء الجماع واستعمال اللمس والاهما الى الناس ولا يتنافى ذلك
وانما يصح

وانما لا يصح ان يراد ذلك لان العبارة لم توضع له واذا صح ذلك وجدنا عبارة
قد وضعت لمعنيين مختلفين نحو القرء في انه موضوع للطهر والحيض لا يتنافى في
من المخاطب ان يريدهما جميعاً فلهو جه احالة القول في ذلك وقد وضع لنا
النكاح للوطي حقيقة والعقد مجازاً او ارادة احدهما لا يمنع من ارادة الاخر
ولا مانع من ان يراد جميعاً بالكلام وان قيل الذي يمنع من ذلك انه لا
يجوز استعمال العبارة فيما وضعت له والعدول عما وضعت له في اللغة
فلذلك منعت من ان يراد جميعاً بها لان ذلك يتنافى في استعمالها قيل
ان العبارة تستعمل فيما وضعت له اذا قصد بها افادة ذلك وانما يقصد
للغير الى ان يستعملها فيما وضعت له فان قيل فان ارادة الوطي والعقد
بهذه الكلمة تتعذر وتجب تعذر ذلك خلافاً فلذلك منعت من ان يرادا
جميعاً بها قيل له انما ادعيت تعذر لكن بجده منافياً فلا معنى لتعلقك
به منه الفاظ بعينها قد سبقناها على ما ذكرها في كتاب العمد وهذا المذهب
اقرب الى الصواب من مذهب الجمهور اسد والى هاشم مما ذكره سديد
واقع موقعه والقول في الكناية والصريح يجري ايضاً على هذا المنهاج وقوله
او لامستم النساء ما كان يمتنع ان يريد الجماع واللمس باليد لكن علمنا بالدليل
انه اراد احدهما وهو الجماع واما ما ذكره ابو عبد الله من قوله لا صلوة الا بفاتحة
الكتاب وان ذلك لا يمكن حمله على نفي الاجزاء والكمال من حيث كان نفي احدهما
يقتضي ثبوت الاخر فليس على ما ذكره لانه متى ما نفى الاجزاء فقد نفى ايضاً
الكمال لانه اذا لم يكن مجزياً كيف يثبت كونها كاملة فكيف يدعي ان في نفي

احدهما اثبات الاخص وكذلك اذا انتفى الكمال لا يمتنع ان ينفي معه الاخص ايضا لانه
ليس في نفيها نفيه اثبات الاخص فلا عكس اذا عاد لك فيه وسيجي ان يكون الكلام
في ذلك مثل الكلام فيما تقدم واما ما ذكره عبد الجبار من انه لا يجوز ان يريد ١١
باللفظ الواحد الاقتصار على النهي والجواز لانه يتنافى ان يريد الزيادة
وان لا يريدها فالذي يليق بما ذكرناه من المذهب الصحيح عنده ذلك وهو
ان يقال ان ذلك غير ممتنع لانه لا يمتنع ان يريد الاقتصار على النهي ويريد
ايضا ما زاد على ذلك على وجه التخيير وليس بينهما تناف وليس ذلك باكثر
من ارادة الطهر والحيض باللفظ الواحد وقد اجاز ذلك فكذلك القول
في هذا ومتى كان اللفظ يفيد في اللغة شيئا وفي العرف شيئا آخر وفي
الشرع شيئا آخر لا يمتنع ان يريدها معا وكذلك القول في الحقيقة والمجاز
والكناية والصريح فان قيل اذا كان ما ذكرتموه غير ممتنع ان يكون جميع صح
مرادا باللفظ فكيف الطريق الى القطع على ان الجميع مراد بظاهره ام
بدليل وكيف القول فيه قيل له لا يخلو ان يكون هذا اللفظ حقيقة في
الامرين او حقيقة في احدهما مجاز في الآخر وان كان اللفظ حقيقة فلا
يخلو ان يكون وقت الخطاب وقت الحاجة الى الفعل او لا يكون كذلك فان
كانت الوقت وقت الحاجة ولم يقترن به ما يدل على انه اراد احدهما
وجب القطع على انه ارادهما باللفظ وان اقترن به ما يدل على انه قطع
به وحكم بانه لم يرد الآخر وكذلك ان دل على انه لم يرد احدهما قطع على
انه اراد الآخر كل ذلك باللفظ وان لم يكن الوقت وقت الحاجة توقف في
ذلك

ذلك وجوز كل واحد من الامرين والنظر البيان على ما نذهب اليه من جواز تأخير
المجمل عن وقت الحاجة الى الخطاب وان اللفظ حقيقة في احدهما ومجاز في الآخر
قطع على انه اراد الحقيقة الى ان يدل دليل على انه اراد المجاز او اراد الحقيقة والمجاز
ويحكم فيه بذلك فان دل الدليل على انه اراد المجاز لم يمنع ذلك من ان يكون
مع ذلك اراد الحقيقة ايضا فينبغي ان يحمل عليهما الا ان يدل الدليل على انه لم
يرد الحقيقة او لا يمكن الجمع بينهما فيحمل ح على انه اراد المجاز لا غير وكذلك
ان كان اللفظ يفيد في اللغة شيئا وفي الشرع شيئا آخر وجب القطع على
انه لم يرد ما افدناه الشرع الا ان يدل دليل على انه اراد ما وضع له
في اللغة او ارادهما جميعا فيحكم بذلك وكذلك القول في الكناية والصريح
ينبغي ان يقطع على انه اراد الصريح الا ان يدل دليل على انه اراد الكناية
او ارادهما جميعا هذا اذا لم يكن اللفظ حقيقة في الكناية والصريح واما
اذا كان اللفظ حقيقة فيهما على ما نذهب اليه في فحوى الخطاب بدليل
الخطاب فينبغي ان يكون الحكم حكم الحقيقتين على التفصيل الذي قدمنا
والقول في الاسم اللغوي والعرفي او العرفي والشرعي مثل القول في
اللغوي والشرعي على ما قدمنا القول فيه ولعلم ان الدليل اذا دل على
وجوب حكم من الاحكام ثم يرد لفظ يتناول ذلك الحكم فلا يخلو من احد امرين
اما ان يتناوله حقيقة او مجازا فان كان يتناوله حقيقة وجب القطع على
انه مراد بالنص لان مقتضى ظاهره ولو اراد غيره لبينه فمتى لم يبين
وجب القطع على انه مراد والاخذ اللفظ من فائدة ولهذا القول اذا دل

الدليل على وجوب الصلوة ثم ورد قوله تع اقيموا الصلوة وجب القطع على
انها مرادة بالنص لتناول اللفظ لها وان كان اللفظ مشتركا ولا لذلك
الحكم على جهة المجاز لما يجب القطع على انه مراد لان الخطاب يجب حمله على
ظاهره الا ان يدل الدليل على ان المراد به المجاز وليس بثبوت الدليل على
وجوب حكم يتناوله اللفظ على جهة المجاز موجب للقطع على انه مراد باللفظ
ولذلك قلنا انه لا يمكن ابطال مذهب الشافعي في تعلقه بقوله تع او لامستم
النسآء فلم تجدوا ماء فتيمموا بان يقال لما دل الدليل على ان الحكم المذكور
في الاية يتعلق بالجماع وجب حمل الاية على انه المراد دون غيره من وجهين
احدهما انا قد بينا ان اللفظ اذا تناول شيئين فليس في ثبوت كون احدهما
مرادا ان يكون الآخر والذي يقتضيه عندنا الوقف اذ لم يكن الوقت
وقت الحاجة وان كان الوقت وقت الحاجة وجب حمله عليهما جميعا والوجه
الثاني تسمية الجماع باللمس انما هو على طريق المجاز دون الحقيقة وقد بينا
ان اللفظ يجب حمله على الحقيقة الا ان يدل دليل على انه اراد المجاز ولو
دل الدليل ايضا على انه اراد المجاز لم يكن مانعا من ان يريد به ما يقتضيه
حقيقته الا ان يدل الدليل على انه لم يرد حقيقته على ما قدمنا القول
فيه وكذلك القول في قوله تع ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم من النساء وان
ثبوت الوطء مرادا بالآية لا يمنع من ارادة العقد بها ايضا على ما قدمناه
وينبغي ان يجري الباب على ما حررناه وان عاد في المسائل المختص
واصول لها ما حررناه ولنعد الآن الى ذكر من الذي وعدنا به في
الابواب

ابواب اصول الفقه على ما قررنا ان شا الله تع الكلام في الاخبار
في حقيقة الخبر وما به صار خبرا وبيان اقسامه حد الخبر ما صح فيه الصدق او
الكذب وهذا اولى مما قاله بعضهم من انه ما صح فيه الصدق والكذب
لان ذلك مجاز لانه لا يجوز ان يكون خبر احد صادقا وكاذبا لانه لا يخ من
ان يكون مخبره على ما تناوله ولم يكن فيكون صدقا او لا يكون على ما تناوله ولم
يكن فيكون كذبا واما احتمالهما جميعا فمحال على ما بيناه ثم لو صح الكلام
يقتضي بعضا لان ههنا مخبرات كثيرة لا يصح فيها الكذب ومخبرات كثيرة لا
يصح فيها الصدق نحو الاخبار عن توحيد الله وصفاته فان جميع ذلك لا يصح فيه
الكذب والاخبار عن ثان معه وثالث لا يصح فيها الصدق اصلا فعلم ان الاولى
ما قلناه اللهم الا ان يراد بهذه اللفظة انه يحتمل الصدق او الكذب انه يحتمل
احدهما فان لم يرد ذلك كان مثل ما قلناه وسيجي ان يذكر في اللفظ ما يدل الا
ان الحد ينبغي ان يكون مبنيا على الالفاظ دون المعاني وقد حده قوم بانه ما احتمل التصديق
والتكذيب وهذا صحيح غير ان ما ذكرناه اولى من حيث ان التصديق والتكذيب
يرجع الى الخبر وينبغي ان يحد الشي بصفة هو عليها لا بما يرجع الى غيره ولا
الاشارة والدلالة ربما سميتا خبرا وذلك مجاز وانما دخل في كونه خبرا القصد
الى ايقاع كونه خبرا وانما قلنا ذلك لانه قد يوجد الصيغة ولا يكون خبرا فلا بد من
ان يكون هناك امر يخصه ومن الناس من جعل القصد من قبيل الارادة
ومنهم من جعله من قبيل الدواعي وليس هذا موضع تصحيح احدهما والخبر لا يخ من
ان يكون مخبره على ما هو به فيكون صدقا او لا يكون مخبره على ما هو به فيكون كذبا

وهذا اولى مما قاله بعضهم في الكذب ان يكون مخبره على خلاف ما تناوله لان ذلك
بعض الكذب وقد يكون الخبر كذبا وان لم يكن متناولا للشيء على خلاف ما تناوله
الا ترى ان القايل اذا قال ليس زيد قاعدا وهو قاعد يكون خبره كذبا
وان لم يكن في الخبر لصفة تخالف كونه قاعدا فعلم ان الحد ما ذكرناه اولى
لانه اعم وعلى هذا التحرير يكون قول القايل محمد بن عبد الله ومسيلمة صادقان
او كاذبان ينبغي ان يكون كذبا لانه في الحالين جميعا ليس مخبره على ما يتناوله
الخبر لانه ان اخبر عنهما بالصدق فاحدهما كاذب وان اخبر عنهما بالكذب فا
حدهما صادق فعلى الوجهين جميعا يكون الخبر كذبا وهو اولى مما قاله قوم آخر
من ان يفيد هذا الكلام خبرين احدهما يكون صدقا والاخر كذبا لان ظاهر
ذلك انه خبر واحد فيتعذر كون الخبرين فيه ترك الظاهر وليس من شرط كون
الخبر صدقا او كذبا علم المخبر بما اخبر به وانما ذلك شرط في حسن اخباره به و
يفارق ذلك حال العلم لان الاعتقاد قد يخرج من ان يكون علما لكونه جهلا بان
يكون تقليدا ليس معه سكون النفس والخبر على ضربين احدهما يعلم
مخبره على ما تناوله الخبر والاخر لا يعلم ذلك فيه وهو على ضربين احدهما
يعلم ذلك فيجوز ان يكون ضرورة او اكتسابا والاخر يقطع على انه يعلم ذلك
بالاستدلال لا غير فالاول نحو العلم بالبلدان والوقايع والملوك ومبعث
النبي صلى الله عليه وهجرته وغزواته وما يجري مجرى ذلك فان كل واحد من الامرين
جايز فيه على ما سنبينه فيما بعد واما ما يعلم مخبره بالاستدلال فعلى ضروب منها
خبر الله تعالى وخبر الرسول وخبر الامام ومنها خبر الامة اذا اعتبرنا كونها حجة

ومنها

فيه ذكر مسيلمة

تفصيل الاخبار

ومنها خبر من اخبر بحضرة جماعة كثيرة لا يجوز على مثلها الكتمان والتواطؤ على
ما يجري مجرى ذلك وادعى عليهم المشاهدة ولا صارف لهم عن تكذيبه فيعلم
ان خبره صدق ومنها خبر المخبر اذا اخبر بحضرة النبي صلى الله عليه وآله وادعى العلم بذلك
فلم ينكره ومنها خبر المتواترين الذين نعلم خبرهم اذا حصلت الشرايط فيهم
ومنها ان تجمع الامة او الفرقة على العمل بخبر الواحد ويعلم انه لا دليل على
ذلك الحكم الا ذلك الخبر فيعلم انه صدق ومنها خبر تلقته الامة بالقبول او
الطايفة المحقة بالقبول وان كان الاصل فيه واحدا واما الذي يعلم ان مخبره على
خلاف ما تناوله فعلى ضربين ايضا احدهما يعلم ذلك من حاله ويجوز كونه ضروريا
او مكتسبا مثل ما قلناه فيما يعلم صحته وذلك مثل ما يعلم انه ليس بين بغداد
والبصرة بلد اكبر منهما وانه لم يكن مع النبي صلى الله عليه نبي آخر ولا ان له هجرة الى
خراسان وما جرى مجرى ذلك والثاني يعلم انه على خلاف ما تناوله بضرب
من الاستدلال وهو على ضروب منها ان يعلم بدليل عقلي او شرعي انه على
خلاف ما تناوله ومنها ان يعلم ان مخبره لو كان صحيحا لوجب نقله على
خلاف الوجه الذي نقل عليه بل على وجه تقوم به الحجة فاذا لم ينقل كذلك
علم انه كذب ومنها ان يكون مخبره مما لو فتش عليه من يلزمه العمل به لوجب
ان يعلم فاذا لم يكن هذه حاله علم انه كذب ومنها ان يكون مخبر الخبر حادثا
عظيما مما لو كانت الدواعي الى نقلها بعضها مثل نقلها اذا لم يكن هناك
مانع فمتى لم ينقل علم انه كذب ومنها ان يعلم ان نقله ليس كنقل نظيره والحال
فيهما متساوية فيعلم انه كذب واما ما لا يعلم مخبره على ما تناوله ولا انه

مما يتوفر الدواعي عليه

على خلاف فعلى ضربين احدهما يجب العمل به والاخر لا يجب العمل به فعلى ضربين
احدهما يجب العمل به عقلاً والاخر يجب فيه ذلك سمعاً فما يجوز العمل به عقلاً
نحو الاخبار المتعلقة بالمنافع والمضار الدنيوية فانه يجب العمل به عقلاً وما
يجب به العمل شرعاً فكالعبادات لشهادات والاخبار الواردة في فروع الدين
اذا كانت على طرق مخصوصة ورواها من له صفة مخصوصة والضرب
الثاني من الضربين الاولين وهو ما لا يجب العمل به فعلى ضربين احدهما يقتضي
ظاهره الرد والثاني يجب التوقف فيه ويجوز كونه كذباً وصدقاً على حد
واحد ونحن نبين شرح ذلك فيما بعد ان شاء الله تع فصل في ان
الاخبار قد يحصل عندها العلم وكيفية حصوله واقسام ذلك حكي عن قوم
يعرفون بالسمنية انهم انكروا وقوع العلم بالاخبار وعندها حصول علم
العلم بالادراكات دون غيرها وهذا مذهب ظاهر البطلان لا معنى للتشا
.بابطاله لرد الاكثار في رده لان المشكك فيما يحصل من العلم عند الاخبار كا
لمشكك فيما يحصل عند المشاهدة وغيرها من ضروب الادراكات من
السوفسطائية واصحاب العنود ومدخل الشبهات في هذا كمدخل الشبهات
في ذلك لان نفوسنا تسكن الى وجود البلدان التي ما شاهدناها مثل
الصين والهند والروم وغير ذلك مما لم نشاهدها والى وجود الملوك وغيرهم
والى هجرة النبي عم والى وقوع المغازي وحصول الوقائع الحادثة في الايام
الماضية كما تسكن الى العلم بالمشاهدات فمن ادعى فيما يحصل عند الاخبار
انه ظن وحسبان فمن ادعى ذلك في المشاهدات وهذا القدر كاف في ابطال
هذا

هذا المذهب لانه ظاهر البطلان فاما كيفية حصول هذا العلم فقد اختلف العلماء في
ذلك فذهب ابو القاسم البلخي ومن تبعه الى ان الاخبار المتواترة التي يحصل
عندها العلوم لكل عاقل كلها مكتسبة والى ذلك كان يذهب شيخنا ابو عبد الله
وذهب ابو علي وابو هاشم والبصريون واكثر الفقهاء واصحاب الاشعري الى ان
العلم بهذه الاخبار يحصل ضرورة من فعل الله تع ولا صنع للعباد فيه وذهب
سيدنا المرتضى اكرمه الله علوه الى تقسيم ذلك فقال ان اخبار البلدان والوقائع
والملوك وهجرة النبي ومغازيه عم وما يجري هذا المجرى يجوز ان يكون ضرورة
من فعل الله تع ويجوز ان يكون مكتسبة من افعال العباد واما العلم باخبار
البلدان وما ذكرناه مثل العلم بمعجزات النبي عم وكثير من الاحكام الشرعية والنص
الحاصل على الائمة عليهم فيقطع على انه مستدل عليه وهذا المذهب عندي اوضح
من المذهبين جميعاً وانما قلنا هذا المذهب لانه لا دليل ههنا يقطع به على
صحة احد المذهبين دون الآخر والادلة كالمتكافية واذا كان كذلك وجب الوقف
ويجوز كل واحد من المذهبين ونحن نعترض ما استدل به كل فريق من الفريقين
ونبين ما في ذلك انه ايضاً لا يمتنع ان يكون العالم بهذه الاخبار قد تقدم له علم
الجملة العلم بصفة الجماعة التي لا يجوز ان تتفق منها الكذب والتواطؤ على مثلها
ايضاً التواطؤ لان علمه بذلك مستنداً الى العادة فجاز ان يكون قد عرف ذلك وتقرر
في نفسه فلما اخبر عن البلدان واخبار الملوك والوقائع من هو على تلك الصفة فعل
للنفس اعتقاداً للصدق لهذه الاخبار وكان ذلك الاعتقاد علماً للجملة المتقدمة
فيكون كسبياً لا ضرورياً فيه وليس لاحد ان يقول اذا كان التفصيل في الجملة

انما يكون فيما له اصل ضروري على سبيل الجملة كما نقول ان من شان الظلم ان
يكون قبيحا علم على الجملة ضروري فاذا علمنا في ضرر بعينه انه ظلم فعلنا
اعتقادا لقبحه كان علما لمطابقته للجملة المتقررة وانتم قد جعلتم علم
الجملة مكتسبا والتفصيل كذلك وذلك انه لا فرق بين ان يكون علم الجملة
حاصلا بالضرورة والاكتساب في جواز ان ينبني عليه التفصيل لان من
علم منا بالاكتساب انه من صح منه الفعل يجب ان يكون قادرا ثم علم في ذات
بعينها انه يصح منها الفعل فعل اعتقادا لكونها قادرة فيكون ذلك الاعتقاد
علما لمطابقته للجملة المتقدمة وان كانت تلك الجملة مكتسبة وكذلك اذا علم
بالاكتساب ان من شان القادر ان يكون حيا ثم علم في ذات بعينها انها
قادرة فعل اعتقادا لكونها حية فيكون علما لمطابقته للجملة المتقررة فلا
فرق اذا في ادخال التفصيل في الجملة المتقدمة بين الضروري والمكتسب وكما
ان ما ذكرناه ممكن ايضا ان يكون الله تع اجرى العادة بان يفعل العلم فينا
عند سماع الاخبار عن البلدان وما شاكلها على ما ذهب اليه اخرون وليس
في العقل دليل على احد القولين فلا يجب الشك في ذلك وهي من شرائط التكليف
ويجب ان يجوز كلا الامرين ونحن نتتبع ادلة كل فرقة من الفريقين ليتم لنا
ما قصدناه فمما استدل به ابو القاسم البلخي ومن تبعه على ان هذه العلوم
مكتسبة ان قال لا يجوز ان يقع العلم الضروري مما ليس عند ركن ومخبر الاخبار
عن البلدان امر غايب عن الادراك لا يجوز ان يكون ضروريا لانه لو جاز كون
العلم بالغايبات ضروريا جاز ان يكون العلم بالمشاهد ان يستدل عليه واستدل
ايض

ايضا بان العلم بمخبر الاخبار انما يحصل بعد تامل احوال المخبرين بها وصفاتهم فدل
ذلك على انه مكتسب فيقال لهم فيما ذكره اولا لم زعمت ان العلم بالغايب عن الحس لا يكون
ضروريا او ليس الله تع قادرا على فعل العلم بالغايب مع غيبته فما المنكر من ان يفعل
بمجرى العادة عند اخبار جماعة مخصوصة وليس له ان يدعي ان ذلك غير مقدور له
تع كما نقوله ان العلم بذاته تع لا يوصف بالقدرة عليه لانه يذهب الى ان العلم لمكان
قد يكون من فعل الله تع على بعض الوجوه وليس يفعل العلم بذلك الا وهو في مقدوره
وليس كذلك على مذهبه العلم بذاته تع لانه لا يصح وقوعه منه على وجه من الوجوه
وعلى هذا اي فرق بين ان يفعل العلم بالبلدان عند ادراكه وبين ان يفعل
هذا العلم بعينه عند بعض الاخبار عنه واما المخبر ان يكون للمشاهد مستدلا
عليه لان المشاهد معلوم ضرورة للكامل العقل ولا يصح ان ينظر ويستدل
فيما يعلمه لان من شرط صحة النظر ارتفاع العلم بالمنظور اليه واما الشبهة الثانية
فبعيدة عن الصواب لانها مبنية على الدعوى لان خصومه لا يسلمون ان مجرد
العلم بحصول الاخبار عن البلدان وما جرى مجراها يقع عقيب التامل لصفات
المخبرين بل يقولون انه يقع من غير تامل احوال المخبرين وانه انما يعلم احوال
المخبرين بعد حصول العلم الضروري له بما اخبروا عنه ونعلو من ذهب الى ان
هذا العلم ضروري باشياء منها ان العلم بمخبر هذه الاخبار لو كان مكتسبا
وواقعا عن تامل حال المخبرين وبلوغهم الى الحد الذي لا يجوز ان يكذبوا
لوجب ان يكون من لم يستدل على ذلك ولم يتات فيه من العوام والمقلدين
وضروب من الناس لا يعلمون البلدان والحوادث العظام ومعلوم ضرورة

الاشتراك في ذلك ومنها ان حد العلم الضروري عام في العلم بمخبر الاخبار لانه
بان لا يمكن من ازالة ذلك عن نفوسنا ولا التشكيك فيه وهذا احد العلم الضروري
ومنها ان اعتقاد من ذهب الى ان هذا العلم ضروري صادق عن النظر فيه
والاستدلال عليه فكان يجب ان يكون كل من اعتقد ان هذا العلم ضروري
غير عالم بمخبر هذه الاخبار لان اعتقاده يصرفه عن النظر فكان يجب خلو عقلاءنا
من العلم بالبلدان وما اشبهها وهو معلوم ضرورة خلاف ذلك فيقال لهم فيما تعلقوا
به اولا ان طريق اكتساب العلم بالفرق بين الجماعة التي لا يجوز ان تكذب في خبرها
وبين من يجوز ذلك عليه قريب لا يحتاج الى دقيق النظر وطويل التامل
وكل عاقل يعرف بالعادة الفرق بين الجماعات التي قضت العادات بامتناع
الكذب عليها فيما تخبر به وبين من ليس كذلك والمنافع الدنيوية من التجارات
وضروب التصرفات مبنية على حصول هذا العلم فهو مستند الى العادة ويسير
التامل كاف في ذلك فلا يجب في المقلدين والعامة الا يعلموا مخبر هذه الاخبار
من حيث لم يكونوا اهل تحقيق وتدقيق لما ذكرناه ويقال لهم فيما تعلقوا به
ثانيا لا نسلم لكم ان حد العلم الضروري هو ما يمتنع على العالم دفعه عن نفسه
بل حده ما فعله فينا من هو اقدر منا على وجه لا يمكننا دفعه عن انفسنا فلا
يصح ان تجعلوا ما تفردوا به من الحد دليلا على موضع الخلاف ويقال لهم فيما
تعلقوا به ثالثا ان العالم بالفرق بين صفة الجماعة التي لا يجوز عليها الكذب
لامتناع التواطؤ عليها واستحالة الكذب منها كالملجا عند كمال عقله وحاجته
الى التعيش والتصرف الى العلم بذلك والدواعي اليه قوية والبواعث على فعله
متى فرق

عنه كان

متى فرق وقد حصل للعقلاء هذا العلم وهذا الفرق قبل ان يخص بعضهم بالاعتقاد
الذي ذكروه انه صادق بخبر لهم فاذن الجيب خلو مخالفينا من هذه العلوم
لاجل ما ادعوه من الاعتقاد وقيل انه صادف للعلم قد بينا انه غير ممتنع ان يكون
العلم بما قلناه قد سبقه وتقدم عليه ويلزم على هذا الوجه ان لا يكون ابو
القاسم البلخي عالما بان المحدثات تفتقر الى محدث لانه يعتقد ان العلم
بذلك ضروري واعتقاد ذلك صارف له عن النظر فيجب ان لا يكون عالما بذلك
ويجوز ان يكون غير عارف بالله تعالى وصفاته ولحق الرفاعي شيء وقالوا فيه
قلنا فيما تعلقوا به وفي الناس من قال ان العلم الحاصل عند الاخبار متولد
عنها وهو من فعل المخبر فاعل الاخبار والذي يدل على بطلان هذا المذهب انه
لو كان العلم الحاصل عند الاخبار متولدا لوجب ان يتولد عن خبر كل
المخبرين لان العلم عند ذلك يحصل فلو كان كذلك لوجب ان يكون لو خبرنا
ابتداء ان يحصل لنا العلم بخبره لان خبره هو الموجب للعلم وكان يجب اذا اخبرنا
عما نعلم بالاستدلال ايضا ان يحصل لنا العلم به كما يحصل لنا العلم بما نعلم ضرورة
لان خبره هو الموجب ولا يختلف حاله في كونه عالما ضرورة واستدلالا لانه
في ذلك فاذا بطل ذلك ثبت ما قلناه فان قيل اذا اجزتم حصول هذا
العلم ضرورة فما شرائطه وهل هي التي راعاها البصريون ام لا قيل الشرائط
التي اعتبروها نحن نعتبرها ونعتبر شرطا اخر لا يعتبرونه فالشرائط التي اعتبروها
هي ان يكون المخبرون اكثر من العدد ولا يطعنون على عدد منهم دون عدد ومنها
ان يكونوا عالمين بما اخبروا به ضرورة ومنها ان يكونوا من اذا وقع العلم بخبر عدد منهم

فيه ذكر شبهه

ان يقع العلم الحاصل عند كل عدة مثلهم واما ما يختص به وهو ان يقول للمتبع ان يكون من
شرطه ان يكون من سمع الخبر لا يكون قد سبق الى اعتقاده بخلاف ما تضمنه الخبر
بشبهة او تقليد ونحن ندل على وجوب جميع ذلك ان شاء الله وانما قلنا انه لا بد ان
يكونوا اكثر من اربعة لانه لو جاز ان يقع العلم بخبر اربعة لكان شهود الزنا اذا
شهدوا بالزنا وهم اربعة كان يجب ان يحصل العلم للحاكم بصحة ما شهدوا به
وان كانوا صادقين ومتى لم يحصل له العلم علم انهم كاذبون كان يجب ان يرد
شهادتهم ويقيم حد القذف عليهم وان كان ظاهرهم ظاهر العدالة مزكين
وقد اجمع المسلمون على خلاف ذلك وليس لاحد ان يقول اللهم انهم يأتون بلفظ
الخبر فلذلك لا يقع العلم بشهادتهم لانه لا اعتبار عندنا بالالفاظ لانه لو اخبر
المخبر بالعجمية او النبطية لكان كاخباره بالعربية بل لو عرف وقصد المخبر لكان حال
حال المخبر في وجوب العلم عند خبره فما ذكروه لا يصح وليس لهم ان
يقولوا ان الشهود يشهدون مجتمعين غير متفرقين وكونهم كذلك يوجب ان
يكونوا في حكم من تواطأ على ما اخبر به ومن شرط من يقع العلم بخبرهم ان لا يتواطؤوا
فلذلك لا يقع العلم بشهادتهم وذلك ان هذا فاسد من وجهين احدهما انا لو فرقنا
الشهود ولم نقل الا واحدا واحدا عندنا لما وقع العلم بخبرهم فكونهم مجتمعين لكونهم متفرقين
في انتفاء العلم عند شهادتهم والوجه الآخر انا انما نجعل من شرط من يقع العلم
بخبره ان لا يتواطؤوا فان ذلك انما نشترط في الخبر الذي يستدل على صحة مخبره دون
ما يقع العلم عنده ضرورة ولا فرق فيما يخبرون بين ان يكونوا مجتمعين او
متفرقين او متواطئين او غير ذلك اذا علموا ما اخبروا به ضرورة في وجوب حصول
العلم 11

العلم عند خبرهم ولولا هذا الدليل لما وجب على اربعة ايضا وكان يجب ان يحصل
عند كل عدد دون ذلك كما ان من زاد على اربعة لم نقف على عدد بل جوزنا
ان يحصل العلم عند كل عدد زاد على الاربعة فنظير هذا ان نجوز حصول
العلم عند كل عدد دون الاربعة لانه ليس هنا دليل على وجوب اطراد هذا
العدد لمدعاه فلما لم نقطع على عدد زاد على الاربعة لفقد الدليل على ذلك
فكذلك هنا وقول من قال انهم عشرون تعلقا بقوله تعالى ان يكن منكم عشرون
صابرون وانه لما اوجب الجهاد عليهم وجب ان يكونوا اذا ادعوا الدين علم
ما دعوا اليه لا يصح من وجهين احدهما ان البعض التعين البعض بالاية التنبيه
على وجوب ثبات الواحد للعشرة الا ايجاب الجهاد على هذا القدر بل قد اتفقت
الامة على وجوب الجهاد على الواحد اذا كان له عناء ولم يوجب وقوع العلم بخبره
الوجه الثاني ان ما يدعون اليه من الدين معلوم بالاستدلال ونحن انما نبين
نعلم بالدليل لا يقع العلم بخبرهم وان كثروا ولا يبعد ان يكونوا عالمين به
ضرورة واما من قال انهم سبعون مثل عدد الذين احضرهم موسى عند الميقات
لانه انما احضرهم ليقوم بخبرهم حجة على غيرهم لا يصح ايضا لاحد الوجهين
الذين ذكرناهما في الشبهة الاولى لانه لا يمتنع ان يكون من دونهم يكون سببا
لخبر موسى عن ربه كان يغني عن خبرهم فاذا جاز ان يختار واسع ان خبره
يغني عن خبرهم فيجب ان يكون اختياره ان وقع العلم بخبرهم دونهم او لم يقع العلم
اصلا كذلك فمن ادعى ان سبب اختيارهم كان ما ادعاه السائل فاما من اعتبر
الثلثمائة لانهم العدد الذين جاهد بهم النبي صلى الله عليه وآله في غزاة بدر فليس له

تعلقوا بوقوع العلم بخبرهم والكلام عليه يقارب الكلام على الوجهين الاولين
واما الشرط الثاني وهو انه يجب ان يكونوا عالمين بما اخبروا به ضرورة فان
ما اعتبرناه فان جماعة المسلمين يخبرون الملحدة بان الله تعالى واحد ويخبرون
اليهود والنصارى بنبوة نبينا عم ولا يحصل لهم العلم بصحة ذلك ويخبر بعضهم
عن البلدان وما اشبهها فيحصل العلم بخبرهم والعلة في ذلك على التقريب ان
العلم الضروري لو وقع بذلك لادى الى ان يكون الخبر اقوى من حال المخبر
وهذا لا يجوز واذا لم يقع العلم بخبر من يعلم ما اخبر عنه بالاكتساب فبان لا يقع
بخبر من لا يعلم المخبر عنه اصلا كخبر المقلدين والمتحيرين اولى واحرى واما الشرط
الثالث وهو ان كل عدد وقع العلم عند خبرهم فيجب ان تطرد العادة فيه
فيقع العلم عند كل عدد مثله اذا ساواهم في الاخبار عما علموه ضرورة وانما
قلنا ذلك لانا لو جوزنا خلاف ذلك لم نأمن ان يكون في الناس من يخبره
الجماعة الكثيرة ولا يعلم بخبرها وهذا يوجب ان نصدق من اخبر عن نفسه مع
مخالطته للناس انه لا يعلم ان في الدنيا مكة بل يجب ان نصدق المقيم في الجانب
الشرقي انه لا يعلم الجانب الغربي اذا لم يعبر اليه وذلك سفسطة لا يصير اليه
عاقل واما الشرط الذي يختص به الامامية انما قلنا انه لا يمتنع لانه اذا كان هذا
العلم مستندا الى العادة وليس بموجب عن سبب جاز وقوعه على شروط زائدة
وناقصة بحسب ما يعلمه الله تعالى من المصلحة واجرى به العادة وانما احتجنا الى
زيادة هذا الشرط لئلا يقال اي فرق بين خبر البلدان والاخبار الواردة في
معجزات النبي عم سوى القرآن كحنين الجذع وانشقاق القمر وتسبيح الحصى وغير
ذلك

ذكر النص الجلي

ذلك واي فرق ايضا بين اخبار البلدان وبين خبر النص الجلي الذي تنفرد بنقله
الامامية والا لزم ان يكون العلم بذلك كله ضروريا كالخبر المتواتر في اخبار
البلدان وما اشبهها وليس يمتنع ان السبق الى الاعتقاد مانعا من فعل العلم
الضروري بالعادة كما ان السبق الى الاعتقاد بخلاف ما يولده النظر عند مخالفينا
مانع من توليد النظر العلم واذا جاز ذلك فيما هو سبب موجب فاولى ان يجوز
فيما طريقه العادة وليس لاحد ان يقول فيجب على هذا ان لا يفعل العلم لمن سبق
الى اعتقاده نفي ذلك المعلوم ويفعل لمن لم يسبق وهذا يقتضي ان يفعل العلم الضروري
بالنص الجلي للشيعة لانهم لم يسبقوا اعتقاد بخلافه وكذلك المسلمون في المعجزات
التي ذكرناها وذلك انه يمكن ان يقال ان المعلوم في نفسه ان كان من باب ما
يمكن السبق الى الاعتقاد لنفيه اما لشبهة او تقليد لم يجر الله تعالى العادة بفعل
العلم الضروري به وان كان مما لا يجوز ان يدعو العقلاء داع الى اعتقاد نفيه
ولا يعترض بشبهة في مثله كالخبر عن البلدان جاز ان يكون العلم به ضروريا عند
الخبر على ما ذكرناه وليس لاحد ان يقول اخبروا ان يكون في العقلاء المخالطين
لنا السامعين للاخبار من سبق الى اعتقاد منع بالعادة من فعل العلم الضروري
فاذا اخبركم بانه لا يعرف بعض البلدان الكبار والحوادث العظام مع سماعه الاخبار
كان عندكم صادقا وذلك انا نعلم ضرورة انه لا داعي للعقلاء يدعوهم الى سبق
اعتقاد نفي بلد من البلدان او حادث عظيم من الحوادث ولا شبهة تدخل في
مثل ذلك ففارق هذا الباب اخبار المعجزات والنص لان ذلك مما يجوز السبق
الى الاعتقادات الفاسدة للدواعي المختلفة وليس من شرط المخبرين ان يكونوا

مؤمنين ولا ان يكون منهم حجة حتى يقع العلم بخبرهم لان الكفار وكل مخبرون عن
انبيائهم يعلمون ناصره ونه فيحصل لنا العلم عند خبرهم ولو كان ذلك شرطا صحيحا لكان الا
ذلك وليس ايضا من شرط وقوع العلم تصديق جميع الناس لخبرهم لان العلم لو تصدقهم
كلهم لا يقع الا بمشاهدتهم وذلك متعذر او بالخبر عن حالهم وذلك يوجب وقوع
العلم بخبر طائفة وان لم يعلم ان غيرهم مصدقون لهم وهذه الجملة كافية في جواز
ان يعلم بخبر الجملة ضرورة واكتسابا واما الاخبار التي يعلم مخبرها استدلالا فقد
ذكر سيدنا المرتضى ادام الله علوه في كتابه الذخيرة في هذا الباب انا اذكرها
ما الفا في هذا الباب والزيادة عليها يطول به الكتاب جملة الخبر اذا لم يكن من باب
ما يجب وقوع العلم عنده واشترك العقلاء فيه جاز وقوع الشبهة فيه من ان
يرويه جماعة قد بلغت من الكثرة الى حد لم يصح معه ان يتفق الكذب منها
عن المخبر الواحد وان يعلم مضافا الى ذلك انه لم يجمعها على الكذب جامع كالتواطؤ
وما يقوم مقامه ويعلم ايضا ان اللبس والشبهة زايلين عما اخبروا عنه هذا
اذا كانت الجماعة تخبر بلا واسطة عن المخبر فان كان بينهما واسطة وجب اعتبار
هذه الشروط المذكورة في جميع من اخبرت عنه من الجماعات حتى يقع الانتهاء الى
نفس المخبر وتاثير هذه الشروط في العلم بصحة هذا الخبر ظاهر لان الجماعة اذا لم
تبلغ من الكثرة الى الحد الذي يعلم معه انه لا يجوز ان يتفق الكذب منها عن المخبر الواحد
لم يامن ان يكون كذبت على سبيل الاتفاق كما يجوز ذلك في الواحد والاثنين
واذا لم يعلم ان التواطؤ وما يقوم مقامه مرتفع عنها جوزنا ان يكون
الكذب وقع منها على سبيل التواطؤ والشبهة ايضا تدعو الى الكذب ويجمع عليه

كاخبار

تصديق جميع الناس

جملة صحيحة

كاخبار الخلق الكثير من المبطلين عن مذاهبهم الباطلة لاجل الشبهة الداخلة عليهم فيها وان
يكن هناك تواطؤ منهم ولا وصل فيما اشترطناه من ارتفاع اللبس والشبهة بين ان
يكون المخبر عنه مشاهدا او غير مشاهد في ان الشبهة قد يصح اعتراضها في الامرين
الا ترى ان اليهود والنصارى مع كثرتهم نقلوا صلب المسيح وقتله لما التبس عليهم الامر
فيه وظنوا ان الشخص الذي راوه مصلوبا هو المسيح عم ودخلت الشبهة عليهم لان
المصلوب قد تتغير حليته وتتبدل صورته فلا يعرفه كثير ممن كان عارفا به ولبعد
المصلوب ايضا عن التامل يقوى الشبهة في امره والوجه فيما اشترطناه في كل
الجماعات المتوسطة بيننا وبين المخبر لان ذلك لو لم يكن معلوما في جميعهم جوزنا كون
من ولينا من المخبرين صادقا على من اخبر عنه من الجماعات وان كان الخبر في الاصل باطلا
من حيث لم يتكامل الشرايط في الجميع ومتى تكاملت هذه الشروط فلا بد من كون
الخبر صادقا لانه لا ينفك من كونه صدقا او كذبا ومتى كان كذبا فلا بد ان يكون وقع
اتفاقا او للتواطؤ او لاجل شبهة واذا قطعنا على فقد ذلك كله فلا بد من كونه صدقا
واما الطريق الى العلم بثبوت الشرايط فنحن نبينه اما اتفاق الكذب عن المخبر الواحد
فلا يجوز ان يقع من الجماعات والعلم بحال الجماعة وان ذلك لا يتفق منها فانها بخلاف الواحد
والاثنين ضرورة لا يدخل على عاقل فيه شبهة ولهذا اجزنا ان يخبر واحد ممن حضر
الجامع يوم الجمعة بان الامام تنكس على ام راسه من المنبر كاذبا ولا نجوز ان يخبر عن
مثل ذلك على سبيل الكذب جميع من حضر المسجد الجامع او جماعة منهم كثيرة الا التواطؤ
وما يقوم مقامه وقد ميزنا امتناع ما ذكرناه من الجماعات باستحالة اجتماع الجماعة الكثيرة
على نظم شعر على صفة واحدة واجتماعهم على تصرف مخصوص واكل شيء معين من غير

سبب جامع ويبينه ايضا ما علمناه من استحالة ان يخبر الواحد والجماعة من غير علم عن امور
امور كثيرة فيقع الخبر بالاتفاق صدقا وجواز اخبار الجماعة الكثيرة بالصدق من غير
تواطؤ ويفارق اخبارها بالكذب من غير سبب جامع لان الصدق يجري في العادة
مجرى ما حصل فيه سبب جامع من تواطؤ وما يقوم مقامه وعلم المخبر بكون الخبر
صدقا داع اليه وباعث عليه وليس كذلك الكذب لان الكذب لا بد في اجتماع الجماعة
عليه من امر جامع لها ولم يستحل ان يخبروا بذلك وهم صادقون من غير تواطؤ واما
الطريق الى العلم بفقد التواطؤ على الجماعة وربما كان كثرة الجماعات يستحيل معها التواطؤ
عليها مراسلة او مكاتبة وعلى كل وجه وسبب لانا نعلم ضرورة ان جميع اهل بغداد
لا يجوز ان يتواطؤ مع جميع اهل الشام لا باجتماع ولا بمشافهة ولا مكاتبة ومراسلة على
ان التواطؤ فيمن يجوز ذلك عليه من الجماعة للمشافهة او مكاتبة او مراسلة لا بد بمجرى
العادة من ان يظهر لمن خالطهم ظهورا يشترك كل من خالطهم في علمه وهذا حكم مستند الى
العادات لا يمكن دفعه واما ما يقوم مقام التواطؤ من الاسباب الجامعة كتخويف السلطان
وما يجري مجراه فلا بد ايضا من ظهوره وعلم الناس به لان الجماعة لا تجتمع على الامر الواحد
لاجل خوف السلطان الا بعد ان يظهر لهم غاية الظهور وما هذه حاله لا بد من العلم
والوقوف على حقه اذا لم يعف عليه واما ما به يعلم ارتفاع اللبس والشبهة عن مخبر الخبر
الذي جرت به الجماعة فهو ان يخبر الجماعة عن امر مدرك اما مشاهد او مسموع ونعلم
انتفاء اللبس والشبهة عن ذلك المخبر فان اسباب التباس المدرك كانت معلومة محصورة اسباب
يعلم انتفاؤها حيث تنتفي ضرورة فاما ما به يعلم ثبوت الشرائط التي ذكرناها في
الطبقات التي تروي الخبر فهو ان العادات جارية بان المذاهب والاقوال التي
تقوى

تقوى بعد ضعف وتظهر بعد خفاء وتوجد بعد فقد لا بد ان يعرف ذلك من حالها ويعرف
العقلاء المخالطون لاهلها بين زماني فقدها ووجودها وضعفها وقوتها
ولهذا علم الناس كلهم ابتداء حال الخوارج وظهور مقالة الجهمية والنجارية ومن جرى
مجراهم وفرق العقلاء من سامعي الاخبار بين زمان حدوث مقالاتهم وبين
ما تقدم منها واذا صحت هذه الجملة التي ذكرناها في صفة الخبر الذي لا بد ان يكون
المخبر به صادقا من طريق الاستدلال نبينا عليها صحة ذلك المعجزات والنصوص على
الائمة عم على ما نذهب اليه وغير ذلك من احكام الشريعة وغيرها فاما اخبار الله
تع فانما يعلم صدقها اذا علم اولا انه لا يعبث في اخباره ولا يريد بها غير ظاهرها
ولا بد ليعلم وانه لا يجوز عليه الكذب ولا يعلم ذلك من حاله الا من علم انه عالم بقبح
القبيح وغني عن فعله وانه لا يجوز عليه الكذب وانه اذا كان كذلك لا يجوز ان يختار
القبيح وقد بينا جملة من القول فيه واما اخبار الرسول عم فانه يعلم صدقه لان العلم
بمعجزه قد دل على انه رسول الله صلى الله عليه وآله ولا يجوز ان يرسل الله من يكذب فيما يؤديه
عنه وقد امرنا بتصديقه في كل اخباره فيجب ان يكون صدقا الا ان التصديق للكذاب
قبيح والله تعالى عن ذلك فعلم عند ذلك ان اخباره عم صدق والقول في اخبار
الامام القائم مقامه كالقول في اخباره لان الدليل الدال على وجوب عصمته امنا
من وقوع القبيح من جهته وذلك امان من المعصوم فيها واما خبر الواحد المخبر لجماعة
الكثيرة وادعاؤه عليهم المشاهدة الجامع كنحو من يخبر لجامع ويخبر بوقوع الامام
من المنبر ويدعي على جميع الحاضرين من الجامع مشاهدة ذلك ويعلم انه لا صارف لهم
عن تكذيبه فمتى لم يكذبوه علمنا انه صادق لانه لو لم يكن صادقا لانكروا وعلى مقتضى

العادة واما خبر المخبر بحضرة النبي صلى الله عليه وسلم عن الشيء اذا لم ينكر عليه فان كان هذا المخبر
او يدعي انه في المشاهدة لذلك ولم ينكر عليه ذلك فذلك دليل على صدقه وان اطلق
الخبر اطلاقا فانه لا يدل على ذلك فاما الامة اذا تلقت الخبر بالقبول وصدقت به
فذلك دليل على صحته لانه لو لم يكن صحيحا ادى الى اجتماعها على خطا وذلك
لا يجوز مع كون المعصوم فيها ومتى تلقت الخبر بالقبول ولم تصدق به فذلك لا
يدل على صدقه لان هذا حكم اكثر اخبار الاحاد واما الخبر اذا روي وعلمت
الامة باجمعها بموجبه لاجله فعند من قال لا يجوز العمل بخبر الواحد ينبغي ان يكون
دلالة على صحته لانه لو لم يكن صحيحا ادى الى اجماعهم على العمل به وهو خطا وذلك
غير جائز عليهم واما من قال يجوز العمل بخبر الواحد فلا يمكن ان يجعل ذلك دلالة
على صحته لانهم اذا اعتقدوا جواز العمل بخبر الواحد جاز ان يجمعوا عليه وان
لم يكن صحيحا في الاصل كما انهم يجوز ان يجمعوا على شيء من طريق الاجتهاد عندهم
وان لم يكن طريق ذلك العلم واما الخبر اذا ظهر بين الطائفة المحقة وعمل به اكثرهم
وانكروا على من لم يعمل به فان كان الذي لم يعمل به علم انه امام او الامام داخل في
جملتهم علم ان الخبر باطل وان علم انه ليس بامام ولا هو داخل معهم علم ان الخبر صحيح
لان الامام داخل في الفرقة التي عملت بالخبر وهذه جملة كافية في هذا الباب

في ان في الاخبار المروية ما هو كذب والطريق الذي به يعلم به ذلك من المعلوم
الذي لا يختلج فيه شك ان في الاخبار المروية عن النبي صلى الله عليه وسلم واكثر كذبا كما ان فيها
صدقا فمن قال ان جميعها صدق فقد ابعد القول فيه ومن قال انها كلها
كذب فكذلك لفقد الدلالة على كلا القولين وقد روي عن النبي صلى الله عليه وآله على

الكذب

الكذب عليه بقوله عليه السلام من كذب علي متعمدا فليتبوأ مقعده من النار وعتب كثير من
الصحابة الرواية عن الزبير وابن عباس لما يخشوا انه وقع فيها الكذب فروي
عن البراء انه قال ما كلما سمعنا كما سمعوا لكنهم رووا ما لم يسمعوا وروي عن شعبة انه قال نصف
الحديث كذب ولاجل ما قلناه حمل اصحاب الحديث نفوسهم على نقد الحديث
وتمييز الصحيح من الفاسد وليس لاحد ان يقول انما يتعلق بالدين اذا لم تقم
به الحجة وجب القطع على كذبه كما يعلم كذب المدعي للنبوة اذا لم تظهر عليه المعجز وذلك
انه لا يمتنع ان يتعبد بالخبر به وان لم تقم به الحجة كما تعبد بالشهادات وان لم
يعلم صحتها ولا يجوز ان يتعبد بتصديق نبي ولا علم له او يتعبدنا بتكذيبه فلذلك
كذبنا المدعي للنبوة اذا لم تكن معه معجزة وغاية ما في هذا الباب ان لا يجب العمل به
وليس اذا لم يجب العمل به وجب القطع على كذبه بل ينبغي ان يتوقف فيه الى ان يدل
دليل عقلي او شرعي على كذبه او كذب بعضه فاما الطريق الذي يعلم به كذب
الخبر لا يجوز ان يكون الخبر هو الموجب للعلم ضرورة او اكتسابا ويفارق الكذب
في هذا الباب الصدق لان الخبر يعلم صدق الخبر ولا نعلم به كذبه بل العلم بكذبه
يحتاج الى امر آخر والاخبار على ضربين احدهما يعلم كونه كذبا ضرورة والثاني
ان يعلم ضرورة ان مخبره على خلاف ما تناوله فيعلم انه كذب ولذلك قلنا ان
المخبر عن كون فيل بحضرتنا نعلم بطلان خبره بالاضطرار لانه لو كان هناك
فيل لرأيناه والضرب الآخر يعلم كونه كذبا باكتساب وهو كل خبر يعلم ان مخبره
على خلاف ما تناوله بدليل عقلي او بالكتاب او بالسنة او الاجماع وقد يعلم ذلك
بان يكون لو كان صحيحا لوجب قيام الحجة به على المكلفين او بعضهم واذا لم تقم الحجة به
علم انه باطل والعلة في ذلك ان الله تعالى لا يجوز ان يكلف عباده شيئا ولا

من يمنح عليهم في معرفته فان صح ذلك وكان ذلك الفعل مما طريقه العلم لا العمل او
مما علم بالدليل انه مما يجب ان يعلمه المكلف وان كان طريقه العمل فيجب ورود
الخبر به على حالة وجه يعلم مجيئه اذا لم يعترض من جهة المكلفين مانع من وروده
فاذا لم يكن ذلك حاله علم بطلانه اللهم الا ان يكون هناك طريق اخر يعلم به صحة
ما تضمنه ذلك الخبر فيستغنى بذلك الطريق عن الخبر ولا يقطع على كذبه وكذلك
نقول ان الخبر اذا صار بحيث لا تقوم به الحجة قام في ذلك قول الامام مقامه
اذا اوجب العلم وصارت الحجة به والعلة في ذلك انما تضمنه الخبر ان كان
من باب الدين ومصلحة المكلف فلا بد من ان يكون للمكلف طريق الى
العلم به فان كان حاصلا من طريق النقل والا فما ذكرناه من قول الامام ع لانه
اذا لم يكن احد هذين ادى الى ان لا يكون للمكلف طريق الى العلم به وان كان
حاصلا من طريق النقل والا فما ذكرناه من قول الامام ع ما هي مصلحه
لم يرد ذلك لا يجوز ومنها ان يكون المخبر عنه مما لو كان على ما اتانا وله الخبر لكانت
الدواعي تقوى على نقله وقد جرت العادة بتعذر كتمانه فاذا لم ينقل
ذلك نقل مثله علم كذبه وهو ان يخبر المخبر بحادثة عظيمة وقعت في الجامع
ورؤية الهلال والسماء مصحية في انه اذا لم يظهر النقل فيه علم انه كذب
ومنها ان يكون الحاجة في باب الدين الى نقله ماسة فاذا لم ينقل نقل
نظيره في هذا الباب علم انه كذب نحو ما نقول الى العرف لو عورضت
القران لوجب نقله كنقل نظيره لان الحاجة الى نقله كالحاجة الى نقل القران
وحالهما في قرب العهد سواء وكذلك نقول انه لا يجوز ان يكون للنبي ص اكثر
شرايع

شرايع اخر لم تنقل الينا لانها لو كانت لنقلت نقل نظيرها لمساواتها في الحاجة
اليها وقرب العهد بها هذا اذا فرضنا ان الموانع والصوارف عن نقله كلها
مرتفعة بحيث ذلك فاما اذا جوزنا ان يمنع من نقل بعض الاخبار من خوف او
ما يجري مجراه لم يجب القطع على كذب ذلك الخبر لان هذا الذي ذكرناه حكم
اكثر اهل الفضائل المروية لامير المؤمنين ع والنص عليه والعلة فيها ما قلناه
من اعتراض موانع من خوف او تقية او غير ذلك فاما ما يعم البلوى به او ما
وقع في الاصل شايعا ذايعا يجب نقله على وجه يوجب العلم اذا لم يعرض
فيه ما يمنع من نقله فمتى لم يعرض هناك شيء مما يمنع من نقله وكان في الاصل
شايعا ذايعا علم انه باطل والخبر اذا كان ظاهره يقتضي الجبر والتشبيه او امرا
علم بالدليل بطلانه ولا يمكن تاويله على وجه يطابق الحق غير متعسف ولا
بعيد من الاستعمال وجب القطع على كذبه فان امكن تاويله على وجه قريب
او على ضرب من المجاز جرت العادة باستعماله لم يقطع على كذبه فاما ما يتكلفه
محمد بن شجاع البلخي من تاويل الاخبار الواردة في الجبر او التشبيه من التعسف
والخروج عن حد الاستعمال لا يحتاج اليه لانه لو ساغ ذلك لم يكن لنا طريق الى القطع
على كذب احد وذلك ظاهر البطلان والفائدة في نقل ما علم كذبه هو ان ينحصر المنقول
من الاحاديث ليعلم ان ما دخل فيه معلوم غير محمول كما انحصر الخلاف في الفقه
ليعلم به الخلاف الحادث فيطرح ولا يلتفت اليه وليس لاحد ان يقول ان في تجويزكم
الكذب على هذه الاخبار او بعضها طعنا على الصحابة لان ذلك يوجب تعمدهم للكذب
وذلك انه لا يمتنع ان يكون وقع الغلط من بعض الصحابة لانه ليس كل واحد منهم معصوما

الحوز عليه الغلط وانما يمنع من اجماعهم على الخطا دون ان يكون ذلك ممتنعا
من احادهم وايضا فانهم كانوا يسمعون الحديث من النبي ولا يكتبونه ولا يبهون
عنه او عن بعضه فيقع الغلط في نقله وايضا انهم كانوا يحضرونه عم وقد ابتدا
حديث فيلحقه بعضهم فينقلونه بانفراده فيتغير معناه لذلك ولذلك كان عم اذا
احس برجل داخل ابتدا الحديث ولهذا انكرت عايشه على من روى عن النبي عم انه
قال الشوم في ثلثة الفرس والمراه والدار وذكرت انه عم كان حاكيا لذلك
فلم يسمع الراوي اول كلامه وكذلك خطات من روى عنه عم انه قال الناس
فاجر وان ولد الزنا شر الثلثة وذكرت ان كلامه خرج على تاجر قد دلس وولد
زنا قد نسب لامه وعلى هذا الوجه انكرت وابن عباس جميعا ما رواه ابن عمر ان
الميت يعذب ببكا اهله عليه وغير ذلك فقالا ذهل ابن عمر انما قال عم ان الميت
ليعذب وان اهله ليبكون عليه وقد كان منهم من نقل الحديث بالمعنى دون اللفظ
فيقع الغلط فيه من هذا الوجه وهذه الوجوه التي ذكرناها او اكثرها ينفي الطعن
عن ناقل الخبر وان كان كذبا فاما من تاخر عن زمان الصحابه والتابعين فلا
يمتنع ان يكون فيهم من يدخل في الاحاديث الكذب عمدا ويكون غرضنا الافساد في
الدين كما يحكى عن عبد الكريم بن ابي العوجا انه لما صلب وقيل اما انكم ان قتلتموني
لقد ادخلت في احاديثكم اربعه الاف حديث مكذوبه وهذا او احد من الزنادقه
والملحدين تكشف الصوره في الباقين واما الاخبار التي هي من باب العمل كالعبادات
الوارده من فروع الدين فسنذكر القول فيها ان شا الله

الكلام في خبر الواحد

اختلف الناس في خبر الواحد فحكي عن النظام انه كان يقول
انه

انه كان يقول انه يوجب العلم الضروري اذا قارنه سبب وكان يجوز في الطايفه
الكثيره ان لا يحصل العلم بخبرها وحكي عن قوم من اهل الظاهر انه يوجب العلم
ودعا سموا ذلك علما ظاهرا وذهب الباقون من العلماء من المتكلمين والفقهاء الى
انه لا يوجب العلم ثم اختلفوا فمنهم من قال لا يجوز العمل به ومنهم من قال يجب العمل به
واختلف من قال لا يجوز العمل به فقال قوم لا يجوز العمل به عقلا وقال اخرون لا يجوز
سمعا العمل به لان العباده لم ترد به وان كان جايزا في العقل ورود العباده به وقال اخرون
قد ورد السمع بالمنع من العمل به واختلف من قال يجب العمل به فمنهم من قال يجب
العمل به عقلا وحكي هذا المذهب عن ابن سريج وغيره وقال اخرون انما يجب
العمل به شرعا والعقل لا يدل عليه وهو مذهب اكثر الفقهاء والمتكلمين ممن خالفنا
ثم اختلفوا فمنهم من قال يجب العمل به ولم يراع في ذلك عددا ومنهم من راعى في
ذلك العدد وهو ان يكون رواته اكثر من واحد وهذا المذهب هو المحكي عن
ابي علي والذي اذهب اليه ان خبر الواحد لا يوجب العلم وانه كان يجوز
ان ترد العباده بالعمل به عقلا وقد ورد جواز العمل به في الشرع الا ان ذلك
موقوف على طريق مخصوص وهو ما يرويه من كان من الطايفه المحقه ويختص
بروايته ويكون على صفة يجوز معها قبول خبره من العداله وغيرها وانا
ابتدي اولا فادل على فساد هذه المذاهب التي حكيتها ثم ادل على صحة ما ذهبت
اليه فاما الذي يدل على ان خبر الواحد لا يوجب العلم هو انه لو اوجب العلم لكان
كل خبر واحد اذا كان المخبر صادقا او الى ما اخبر به مضطرا ولو كان كذلك لوجب
ان يعلم صدق جميع المتخاصمين وكذب الاخر وكان يجب ان لا يقع الشك في

خبر النبي انه اسري به الى السما وقد علمنا خلاف ذلك لانا لا نعلم صدق احد الا ان نعرف ذلك ويجوز ان يدخل الشبهه في نبوه النبي ع فلا يعتقد صحة نبوته فيشك في خبره عن الاسرا ولو كان يوجب العلم الضروري لما صح ذلك ولكان يجب ايضا ان يحصل لنا العلم بصدق كل نبي يدعي برساله بعضنا الى بعض لان ذلك يعلم ضرورة فكان يجب حصول العلم به وقد علمنا خلافه فى ذلك كله فاذا بطل جميع ذلك علم انه لا يوجب العلم واما ما اعتبره النظام من اقتران السبب به فليس يخلو من ان يقول انه يقع العلم به وبالسبب جميعا او يقول ان العلم يقع به بشرط ان ينفرد من السبب او يقول ان العلم يقع به الا ان لا يكون السبب حاصلا وكل هذه الوجوه يبطل لانه يوجب ان لا يمتنع ان يخبر الجماعة العظيمه عن النبي ولا يقترن بها ذلك السبب فلا يحصل عند خبرها العلم وهذا يؤدي الى تجويز ان يصدق من يخبرنا عن نفسه بانه لا يعلم ان في الدنيا مكة مع اختلاطه بالناس ونشوه بينهم وقد علمنا خلاف ذلك واما ما يذكره من مشاهده من نرى يخرق الثياب ويلطم على وجهه وقد كان يعلم ان له عليلا ويخبر بموته انا نعلم عند خبره انه ميت دعوى لا برهان عليها لانه مثل ذلك قد يفعله العقلا لاغراض كثيره ثم ينكشف الامر عن خلاف ذلك فمن اين ان الذي يعتقده عند خبره علم لا يجوز ان يكون ظنا قويا تشككا فيه واما من قال انه لو لم يوجب العلم لما صح ان يتعبد به لان العبادة القبيح الا انا نعلم دون ما لا نعلم انما كان يدل لو ثبت ان في العقل لا يجوز العبادة على طريق الظن ثم يثبت انه تعبد به وطريقه لهذا القليل واحد من الامرين فلا يصح التعلق به واما تعلق

قوله

تعو صح

بقوله وان تقولوا على الله ما لا تعلمون لا يدل على ايجاب خبر الواحد العلم لان معنى الاية النهي عن الكذب على الله تع وليس في عمل بخبر الواحد مضيف الى ان الله تع قد قال ما تضمنه الخبر وانما يضيف اليه انه تعبدنا بالعمل بما تضمنه الخبر وذلك معلوم صحته بدليل دل عليه فسقط جميع ذلك هذا الكلام ولو كان خبر الواحد يوجب العلم لما كان اختلف الناس وتكلموا في صحته ولما صح التعارض في الاخبار ولا احتيج الى اعتبار صفات الراوي لاجل ترجيح بعض الاخبار على بعض وكل ذلك يبين فساد هذا المذهب فاما تسمية من سماه علما ظاهرا فانما عبر عن الظن بانه علم لان العلم لا يختلف حاله الى ان يكون حاله ظاهرا او باطنا فان اراد ذلك فهو خلاف في العبارة لا اعتبار به فاما من قال لا يجوز العمل به عقلا فالذي يدل على بطلان قوله ان يقال اذا تعبد الله بالشيء فانما يتعبد به لانه مصلحة لنا وسوغ ان يدلنا عليه وعلى صفته التي اذا علمناها عليها كان مصلحة لنا وصح منا اداوه على ذلك الوجه ولا يمتنع ان تختلف الطرق التي بها نعلم ان الله سبحانه تعبدنا كما لا يمتنع اختلاف الادله التي بها نعلم صحة ذلك فاذا صحت هذه الجملة لم يمتنع ان يدل لنا على انه قد امرنا بان نفعل ما ورد به خبر الواحد اذا علمناه على صفة ظننا انه صادق كعلمنا انه تعبدنا بما اثر له من القرائن وان كان احدهما علما بشرط والاخر ظنا يتعلق به واذا صح هذا وكان صورة خبر الواحد هذه الصورة يجب ان لا يمتنع وروده العبادة بالعمل به والذي يبين ذلك ايضا ورود العبادة بالشهادات وان لم نعلم صدقهم وجرى وجوب الحكم بقولهم في انه معلوم

مجرى الحكم بما علمناه ولقول الرسول عم وليس لاحد ان يقول اذا لم يصح ان يتعبد
الله تع بالقبول عن النبي بلا علم معجز نظهر عليه فبان لا يجوز القبول من غيره
اولى وذلك ان فقد ظهور العلم على الرسول يقتضي الجهل بالمصالح التي العلم
الامر جهته وليس في فقد الدلالة على صدق خبر الواحد ذلك لانه يصح ان يعلم
بقول النبي عم وآله وجوب ما اخبر به الواحد فيصير في حكم علم وقد ظهر عليه وان
جوزنا كونه كاذبا فيه لانه لا يمتنع ان يكون المصلحة لنا في العمل به وان كان هو كاذبا
كما لا يمتنع ان يكون الواجب علينا ترك سلوك طريق اذا خوفنا الواحد من سبع فيه او
لص وان كان كاذبا ثم هذا يوجب عليه ان يحكم بشهادة الشهود مع تجويز ان
يكونوا كذبة كما لا يمتنع ان يكون الواجب علينا ترك سلوك الطريق اذا خوفنا الواحد
من سبع او لص وان كان كاذبا لا يقبل من الرسول الشرعي الا بعلم يدل على
نبوته فان قالوا وطر لا يجوز ان يعلم ايض بقول نبي متقدم وجوب تصديق نبي
آخر يجي بعده والعمل عا معه مثل ما قلتموه في خبر الواحد من انه يعلم وجوب
العمل به بقول الرسول عم قيل له ان كان سوالك عن وجوب العمل بما يجي به انسان
في المستقبل فهذا هو معنى قبول خبر الواحد وجواز العمل به وذلك جائز وان كان
سوالك عن التصديق بنبي يجي فذلك طريقه العلم لا العمل فلا يجوز ان يعلم بقوله
لانا بينا ان خبر الواحد لا يوجب العلم اللهم الا ان نفرض المسئلة فيقال ان النبي
المتقدم نص لنا على صفة من يدعي النبوة وتقول من كان عليها وادعى النبوة فا
علموا انه صادق فان ذلك جائز ويكون ذلك نصا على نبوته وما دل على صدق الاول
دال على صدق هذا وان كان بواسطة فبطل بهذا التفريع جميع ما تعلق به في
هذا

هذا الباب فان قالوا لو جاز قبول خبر الواحد في الفروع لجاز ذلك في الاصول
في ثبوت القران لان جميع ذلك من مصالح الدين فاذا لم يصح ذلك في بعضه لم
يصح في سايره قيل له اما كان يمتنع ان يتعبد بقبول خبر الواحد في اصول الدين
كما تعبدنا الآن بقوله في فروع وان كان لابد من قيام الحجة في بعض الشرايع
فاما اثبات القران فان كان ما يدعى على مثل القران وعلى صفته في الاعجاز صح
ان يتعبد به لان كونه على صفة يوجب العلم وان كان ما يرد لا يكون بصفة القران
في الاعجاز فانه لا يمتنع ايض ورود العبادة بالعمل به من غير قطع على انه قران مثل
ما قلناه في خبر الواحد وكذلك لما كان يمتنع ان يتعبد بتخصيص عموم القران في
خبر الواحد وان كان لم يتفق ذلك اصلا لان الكلام فيما يجوز من ذلك وما لا يجوز
فليس لاحد ان يقول او جوزوا العمل به لما اخرجوه لان ايجاب العمل يحتاج الى دليل
منفصل من دليل الجواز فاما من ذهب الى ان العبادة لم ترد به فان اراد انها
لم ترد به على الاطلاق فهو مذهب الذي اخترناه وان اراد انها لم ترد به على
التفصيل عندك نحن فيما بعد على ورود العبادة به اذا انتهينا الى الدلالة
على صحة ما اخترناه واما من قال ان العبارة منعت منه وتعلقهم في ذلك بقوله
وان تقولوا على الله ما لا تعلمون وبقوله ولا تقف ما ليس لك به علم وما اشبه
ذلك من الآيات فقد بينا تاويل الآية الاولى فاما قوله ولا تقف ما ليس لك به
علم فالمعنى في ذلك ايض لان من عمل بخبر الواحد فانما يعمل به اذا دله الدليل على
وجوب العمل به اما من الكتاب او السنة او الاجماع فلا يكون قد عمل بغير علم وانما
الآية تمنع من العمل بغير علم وقد بينا انا انما نقول ذلك انه عن علم وجوب العمل بخبر

الواحد فهو عالم بما يعمل به فسقط التعلق بهذه الاية واما من اوجب العمل به عقلاً
فالذي يدل على بطلان قوله انه ليس في العقل ما يدل على وجوب ذلك وقد سبرنا
ادلة العقل فلم نجد فيها ما يدل على وجوبه فينبغي ان لا يكون واجباً وان يكون
مبقاً على ما كان عليه وايضاً فان الشريعة مبنية على المصالح فاذا لم نجد ما يدل
على قبول خبر الواحد في العقل فينبغي ان يكون مبقاً على ما كان عليه في العقل
من الحظر او الاباحة وليس لاحد ان يقول ان في العقل وجوب التحرز من المضار
واذا لم نأمن عند خبر الواحد ان يكون الامر على ما تضمنه الخبر يجب علينا
التحرز منه والعمل بموجبه كما انه يجب علينا اذا اردنا سلوك طريق او تجارة
وغير ذلك فخبرنا مخبر ان في الطريق سبعاً او لصاً او يخبرنا بالخسران الظاهر وجب
علينا ان نتوقف فيه ونمتنع من السلوك بعينه فحكم خبر الواحد في الشريعة هذا
الحكم وهذا الذي ذكروه غير صحيح من وجوه احدها ان العقلاء الذين
اعتبروه يوجب عليهم قبول خبر من يدعي النبوة من غير علم يدل على نبوته لان
العلة قائمة فيه وهي وجوب التحرز من المضار فاي فرق فرقوا في ذلك
فرقنا مثله في خبر الواحد فاما ما يتعلق بالمصالح الدينية فلا يجوز ان
يسلكها الا طريق العلم ولهذه العلة اوجبنا بعثة الانبياء واظهار الاعلام
على ايديهم ولولا ذلك لما وجب ذلك كله والثالث ان خبر الواحد لا يخلو ان يكون
وارداً بالحظر او الاباحة فان ورد بالحظر لا نأمن ان يكون المصلحة في اباحته
وان كونه محظوراً يكون مفسدة لنا وكذلك ان ورد بالاباحة جوزنا ان يكون المصلحة
لمقتضى حظره وان يكون اباحته مفسدة لنا فيقدم على ما لا نأمن كونه مفسدة لنا
لان الخبر

والثاني ان الذي ذكروه انما يصح فيما يتعلق بالمضار الدنيوية صح

لان الخبر ليس يوجب العلم فيقطع به على احد الامرين وذلك لا يجوز في العقول وليس
لاحد ان يقول انه اذا لم يكن في السمع دلالة على الحادثة الا ما تضمنه خبر الواحد وجب
العمل به بحكم العقل لانا متى لم نعمل به ادى الى ان يكون الحادثة لا حكم لها وذلك لا يجوز
لانه اذا لم يكن في الشرع دليل على حكم تلك الحادثة وجب تبقيتها على مقتضى العقل
من الحظر والاباحة او الوقف ولا يحتاج الى خبر الواحد فعلم بهذه الجملة بطلان هذا
المذهب واما من اوجب العمل به على ما يذهب اليه مخالفونا في الاحكام فالذي يبطله
ان نقول اذا لم يكن في العقل ما يدل على ذلك فالطريق الى ايجابه السمع وليس في
السمع دليل على وجوب العمل بخبر الواحد على ما يذهبون اليه لان جميع ما يدعونه
دليلاً ليس في شيء منه دليل على وجوبه ونحن نذكر شبههم في ذلك ونتكلم عليها بابلغ
من القول المحصل مما استدلوا به على وجوب العمل بخبر الواحد قوله تعالى فلولا نفر من
كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم
يحذرون قالوا فحث الله تعالى على كل طائفة على التفقه واوجب عليهم الانذار
والطائفة يعبر بها عن عدد قليل لا يوجب خبرهم العلم فلولا انه يجب العمل بخبرهم
لما اوجب عليهم الانذار لانه لا فائدة فيه واكدوا ذلك بان قالوا لما اوجب
سبحانه على النبي صلى الله عليه الانذار وجب علينا القبول منه ولو لم يجب علينا القبول لما اوجب
عليه الانذار وهذه الاية لا دلالة فيها لان الذي يقتضيه ظاهر الاية وجوب
الانذار على الطائفة وليس في وجوب الانذار عليهم وجوب القبول منهم لانه غير
ممتنع ان تتعلق المصلحة بوجوب الانذار عليهم ولا يتعلق بوجوب القبول منهم
الا اذا انضاف اليه شيء اخر الا ترى انه قد يجب التحذير والانذار من ترك معرفة

اسرته ومعرفة صفاته وان لم يجب القبول عن المخبر في ذلك بل يجب الرجوع الى ادلة
العقل وما يقتضيه وكذلك يجب على النبي الانذار وان لم يجب القبول منه
الا اذا دل العلم المعجز على صدقه فيجب القبول منه فكذلك القول في تحذير الطايفة
انه يجب عليهم التحذير ويجب على المنذر الرجوع الى طرق العلم وايضا يجب على
الشاهدين اقامة الشهادة ولا يجب على الحاكم تنفيذ الحكم بشهادته الا اذا انضاف
اليه من يكامل الشهادة به ثم يعتبر ايضا بعد تكاملهم صفاتهم وهل هم عدول
او لا حتى يجب عليه الحكم بشهادتهم وكذلك يجب على احاد المتواترين النقل
فيما طريقه العلم وان كان لا يحصل العلم بخبره ولا يجب علينا ان نعتقد صحة
ما اخبر به الا بعد ان ينضاف من يتكامل به التواتر اليهم ثم يجب العلم ولذلك
نظاير كثيرة في العقليات الا ترى انه قد يجب على الواحد منا العطية الى غيره
وان كان ذلك الغير لا يجوز له اخذها الا ترى ان من الجايرة ظلما يتحرى
القصد الى العطاية المال والثياب يجب عليه اعطاوه بحكم العقل خوفا من القتل
ولا يجوز للظالم الملجي اخذ ذلك على وجه من الوجوه وليس لاحد ان يقول هذا
يبطل فايدة الانذار لانه متى لم يجب القبول فلا وجه لوجوب الانذار عليهم
وذلك انا قد بينا انه يجب الانذار في مواضع ذكرناها وان لم يجب القبول من المنذر
لما بيناه وكذلك القول فيما قالوه فاما حملهم ذلك على النبي فذلك دليلنا لانا
قد بينا انه لا يجب القبول منه الا بعد ان يدل العلم المعجز على صدقه ثم يجب
القبول منه فنظير هذا ان يدل دليل على وجوب العمل بخبر الواحد وانه يجب
علينا العمل وفي هذا القدر كفاية في ابطال التعلق بهذه الآية واستدلوا
ايضا

ايضا بقوله تعالى يا ايها الذين امنوا ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا ان تصيبوا قوما
بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين قالوا فوجب علينا التوقف عند خبر الفاسق
فيجب ان يكون خبر العدل بخلافه وان يجب العمل به وترك التوقف فيه وهذا ايضا
لا دلالة فيه لان هذا اولا استدلال بدليل الخطاب ومن اصحابنا من قال ان
دليل الخطاب ليس بدليل فعلى هذا المذهب لا يمكن الاستدلال بالآية واما من
قال بدليل الخطاب فانه يقول لا يصح الاستدلال بها من وجوه احدها ان هذه
الآية نزلت في سبب فاسق اخبر بردة قوم وذلك لا خلاف في انه لا يقبل فيه
خبر العدل لانه لا يجوز ان يحكم بارتداد اقوام بخبر الواحد العدل والثاني ان
تعليل الآية يمنع من الاستدلال بها لانه تعالى علل بخبر الفاسق فقال ان تصيبوا
قوما بجهالة وذلك قايم في خبر العدل لان خبره اذا كان لا يوجب العلم فالتجويز
في خبره حاصل مثل التجويز في خبر الفاسق وليس لاحد ان يقول اني امنع من تجويز
ذلك في العدل لانه لو كان جايزا لما علق تجويز الجهالة بالفاسق ان ذلك
لا يصح من وجهين احدهما ان هذا ينبغي ان نقطع على ان خبر العدل ان الجهل يعلم
لا يقع الا ويحصل العلم وذلك لا يقوله احد والثاني انه ليس بان يمنع من
تجويز الجهالة في خبر العدل من حيث علق الحكم بخبر الفاسق باولى مما قال
انا نمنع من حكم التعليل من دليل الخطاب في تعليق الحكم بخبر الفاسق لانه لا يمتنع
ترك دليل الخطاب للدليل والتعليل دليل فسقط على كل حال التعلق بالآية
واستدل قوم بقوله تعالى ان الذين يكتمون ما انزلنا من البينات والهدى
من بعد ما بيناه الآية وقالوا حظر الكتمان يقتضي وجوب الاظهار ووجوب ذلك

سعى وجوب القبول والا فلا فايدة في الآية وهذه الاية ايضا لا دلالة فيها من
وجوه منها ما قدمناه في الاية الاولى من ان هنا مواضع كثيرة يجب
الانذار فيها والتخويف وان لم يجب القبول على المنذر الا ان ينضاف اليه
امر آخر وكذلك القول في الاظهار ومنها ان ليس في الاية الا تحريم كتمان
ما انزل اسدي في الكتاب وظاهر ذلك يقتضي ان المراد به القرآن وذلك
يوجب العلم دون خبر الواحد الذي لا يوجبه وليس لاحد ان يقول فقد قال
بعد ذلك والهدى فيدخل فيه ساير الادلة لان ذلك لا يصح من وجهين احدهما
انه قال بعد ذلك من بعد ما بيناه للناس في الكتاب فقد عاد الامر الى انه
اراد به الكتاب والثاني انه يقتضي وجوب اظهار ما هو دليل ويحتاج ان يثبت
اولا ان الخبر الواحد دليل ليعتبر الاية حتى يتبينا وله قوله والهدى واذا لم يثبت انه
دليل لا يمكن حمل الاية عليه ولا استعمالها في الاية وقد استدل الخلق
منهم من الفقها والمتكلمين باجماع الصحابة بان قالوا وجدنا الصحابة قد عملت
باخبار وشاع ذلك فيما بينهم نحو ما روي عن عمر انه قبل خبر حمل بن مالك في
الجنين وقال لولا هذا لقضينا فيه برأينا وخبر الضحاك في توريث
المراة من دية زوجها وخبر الواحد عبد الرحمن في اخذ الجزية من المجوس وكان
في ذلك بين طايفتين طايفة تعمل بهذه الاخبار والاخرى لا تنكر عليهم فلولا ان
العمل بها كان جايزا والا كانوا قد اجمعوا على الخطاء وذلك لا يجوز والاستدلال
بهذه الطريقة لا يصح من وجوه احدها ان هذه الاخبار التي رووها كلها اخبار
احاد والطريق الى انهم عملوا بها ايضا اخبار احاد لانها لو كانت متواترة لكانت
توجب

توجب العلم الضروري عندهم ونحن نعلم ضرورة ان الصحابة عملت باخبار الآحاد
فاذا لا يصح الاعتماد على هذه الاخبار لان المعتمد عليها تكون او حد العمل بخبر
الواحد وذلك لا يجوز ولا خلاف ايضا بين الاصوليين في ان وجوب العمل بالاخبار الاحاد
طريقه ما كان العلم دون الظن واخبار الاحاد قد دللنا على انها لا توجب العلم
فسقط من هذا الوجه الاحتجاج بهذه الطريقة والثاني انا لو سلمنا انهم عملوا
بهذه الاخبار من اين لهم انهم عملوا بها من حيث كانت اخبار احاد ومن اظهارها
ينكرون على من قال انهم عملوا الدليل دلهم على صحة ما تضمنته هذه الاخبار
او قرينة اقترنت اليها اوجبت صحتها او يكون العامل بها قد سمع كما سمع
الراوي فلما ادي له ذلك يذكر ما كان نسيه فعمل به لاجل علمه لا لاجل
روايته وليس لاحد ان يقول اذا علموا عند سماعهم هذه الاخبار ولم يعملوا
قبل ذلك علم ان عملهم لاجلها دون امر آخر ومصرح لك قول عمر في خبر الجنين
لولا هذا لقضينا فيه برأينا وفي خبر آخر لولا هذا لقضينا فيه برأينا فنبه انه
عدل عن الراي الى ما عمل لاجل الخبر لا لاجل علم او امر آخر وكذلك روي عنه
انه كان ممن يرى المفاضلة في دية الاصابع حتى اخبر عن كتاب بن حزم ان
النبي صلعم قال في كل اصبع عشر من الابل فسوى بين الكل وفي ذلك ابطال قول
من قال هو وان يكونوا عملوا بهذه الاخبار لامر آخر وذلك انه لا يمتنع انهم
قبل رواية هذه الاخبار لم يعملوا الا انهم كانوا ناسين لذلك فلما روي لهم الخبر
ذكروا ما كانوا نسوه فعملوا به لاجل الذكر لا لاجل الخبر واما قول عمر كدنا ان
نقضي برأينا فلا يمتنع ايضا ان يكون لما كان نسي نسي وبعد عمله به اراد

ان يقضي برأيه فلما روي له الخبر بذكر ما كان تضمنه الخبر رجع الى ما عمله واخبر
انه لولا هذا الخبر الذي كان سمعنا لقد كان كاد ان يقضي فيه برأيه واما
رجوعهم الى كتاب عمرو بن حزم في الديات كان معلوماً بين الصحابة وانه من املاء
رسول الله ص ولم يكن طريق ذلك خبر الواحد فلاجل ذلك رجع اليه والثالث انا لو
سلمنا انهم عملوا بهذه الاخبار لاجلها لم يكن ايضا فيه دلالة لانه ليس جميع الصحابة
عملوا بها وانما عمل بها بعضهم وليس فعل بعضهم حجة وانما الحجة فعل جميعهم وليس لهم
ان يقولوا انهم بين طائفتين طائفة عملت بها وطائفة لم ينكر عليهم العمل بها
فلو لم يكن صحيحاً لكانوا قد اجمعوا على الخطاء وذلك ان هذا لا يصح من وجهين
احدهما انهم من اين لهم انه انهم حيث لم ينكروا كانوا راضين بافعالهم مصوبين
لهم فيما عملوا وما المانع من ان يكونوا كارهين لذلك منكرين بقلوبهم ومنع
من اظهاره لذلك بعض الموانع انما يمكن الاعتماد على سكوتهم اذا لم يكن لسكوتهم
وجه غير الرضا فيحمل عليه تماما ويمكن غير ذلك فصح ان لا يقطع به على الرضا
وايضا فانما يجب عليهم انكار ذلك اذا علموا انهم عملوا بهذه الاخبار لاجلها وقد يمتنع
ان يكونوا ساكتين في حال العاملين مجوزين انهم عملوا بها لدليل دلهم
على صحة هذه الاخبار او لتذكرهم فلاجل ذلك لم ينكروه هم والوجه الثاني
انهم قد انكروا جميع العمل باخبار الاحاد الا ترى الى ما روي عن ابي بكر انه
لم يقبل خبر المغيرة بن شعبة في الجدة حتى شهد معه محمد بن مسلمة وما روي
عن عمر انه لم يقبل خبر ابي موسى في الاستيذان حتى شهد معه ابو سعيد واما
ما روي عن علي ع انه لم يقبل خبر معقل بن سنان الاشجعي وغير ذلك مما لا يحصى كثرة

ورد

ورد هذه الاخبار ظاهر بينهم كما ظهر بينهم العمل بما ذكروه من الاخبار فان كان عملهم
بما عملوه دليلاً على جوازه فردهم لما ردوه يجب ان يكون دليلاً على المنع منه ولا
فرق بينهما على حال وليس لاحد ان يقول نحن لا ننكر رد كثير من الاخبار اذا لم يكن
شروط وجوب القبول فيه ثابتة وذلك ان هذا التأويل في رد هذه الاخبار انما
يسوغ اذا ثبت انهم عملوا بخبر الواحد تاماً ولما ثبت ذلك بل الخلاف في نفس ذلك
امكن تأويل ذلك ولا فرق بين من تأول هذه الاخبار وقال انهم ردوها لبعض العلل
ليسلم له العمل بتلك الاخبار وبين من عكس ذلك فقال انهم عملوا بتلك الاخبار لقيام
دليل دلهم على ذلك عن نقض الاخبار ليسلم لهم ظواهر هذه الاخبار ولا فرق بينهما
على حال ان هذه الطريقة التي اعتمدوها توجب عليهم النسخ بخبر الواحد لانهم نسخوا
القبلة بخبر الواحد لانه روي ان اهل قباء كانوا متوجهين في الصلوة الى بيت
المقدس فجاءهم مخبر فقال لهم ان النبي ص قد حول قبلته الى الكعبة فداروا الى
التوجه الى الكعبة وكان ذلك في عصر النبي ص وآله ولم ينكر عليهم ع ذلك
فيجب ان يكون على قانون طريقتهم يجوز النسخ بخبر الواحد وذلك لا يقول به احد وليس لهم
ان يقولوا ان اهل قباء كانوا قد علموا نسخ القبلة بغير ذلك الخبر فلاجل ذلك عملوا به لان
عليهم مثله سواء في امر الاخبار مثله بان يقال وانما عملوا بتلك الاخبار لانه قد سبق لهم
العلم بما تضمنته تلك الاخبار وذكروه عند حصولها كما قلتموه في اهل قباء حذو النعل
بالنعل واستدلوا ايضا بما كان من النبي ص وآله من بعثه رسله الى الاطراف وعماله
الى النواحي وامره اياهم بالدعاء الى الله تعالى والى رسوله وشريعته فلولا ان القبول
كان واجبا منهم والا لم يكن لذلك فائدة وهذا لا يمكن الاعتماد عليه لان النبي ص وآله

كان يبعث برسله ويأمرهم اولا بالدعاء الى الله والى رسوله ولا خلاف ان ذلك
طريقه دليل وانه لا يجوز قبول خبر الواحد فيه بل يجب الرجوع في ذلك الى الادلة التي صح
فيه فكذلك القول في الاحكام الشرعية فان قالوا انهم كانوا يدعونهم الى معرفة
الله وكان ينبهونهم عن ما هو مركوز في عقولهم من الادلة الدالة على توحيده وعدله
وكذلك كانوا يدعونهم الى النبوة والاقرار بها ويقرؤون عليهم القران الدال على صدقه
في دعواه قيل لهم فاذا قد صار لكم عليهم فاسد في وجوب القبول منهم فاذا جاز
ذلك في المعرفة والنبوة جاز ان يقول لهم في احكام مثل بان يقولوا انهم كانوا
ينبهونهم على الطرق الدالة على احكام الشرعية من الكتاب والسنة المتواترة بها وكان يجب
ويجب عليهم النظر فيما يحصل لهم العلم بصحة ما تضمنه ثم نقل الطريق التعبد
بخبر الواحد ووجوب العمل به في الشرع لان العقل قد بينا انه لا يدل على ذلك فمن
اين يعلمون انهم قد تعبدوا بوجوب القبول من الرسل والعمال وغيرهم حتى يجب
عليهم القبول منهم فان احالوا على جهة من الجهات من تواتر وغير ذلك قلنا
مثله في سائر الاحكام وسقط التعلق بهذه الطريقة فان قيل فما قولكم في الاحوال صح
الثابتة التي يقطع على انه لا تواتر اتصل لهم باحكام الشريعة اليس كان يجب عليهم
القبول من الرسل والعمال وليس هناك طريق يعلمون به احكام الشريعة قيل
له اذا فرضت المسألة في المواضع الذي ذكرت في السؤال فلاصحابنا عن ذلك
جوابان احدهما انه لا يجب عليهم القبول منهم وينبغي ان يكونوا متمسكين
بحكم العقل الا ان يقطع نظرهم باحكام الشريعة ثم يجب عليهم العمل بها والجواب
الثاني انه اذا كان القوم بحيث لم يتصل بهم الشريعة على وجه يقطع العذر
وكانت

وكانت المصلحة لهم في العمل بتلك الشريعة فانه لا يجوز ان يبعث اليهم الا معصوما
لا يجوز عليه التغيير والتبديل ويظهر على يده المعجز يستدلون به على صدقه
فاذا علموا صدقه وجب عليهم القبول منه وعلى الوجهين جميعا يسقط السؤال
ثم يقال لهم اذا كان القوم بحيث فرضتم من التعبد من اين يعلمون انهم متعبدون
بوجوب قبول قول الرسل والرجوع اليهم فيما يسألون في احكام الشريعة فلا بد
لهم من ان يحيلوا على جهة اخرى غير مجرد اقوالهم فيقولون مثل ذلك في
سائر الاحكام ويسقط السؤال واستدلوا ايضا بان قالوا لا خلاف في انه يجب
على المستفتي الرجوع الى المفتي مع تجويزه الغلط عليه فكذلك يجب الرجوع
الى خبر الواحد وان جوز على المخبر الغلط وهذا ايضا لا يصح الاستدلال به
لان اصحابنا في هذه المسألة مذهبين احدهما انه لا يجوز للمستفتي القبول
من المفتي بل يلزمه طلب الدليل كما لزم المفتي فعلى هذا يسقط السؤال وعلى
المذهب الاخر انه يجوز ذلك نقول على هذا المذهب ان هذا قياس ولا خلاف
ان المسائل لا تثبت بالقياس لان طريقها العلم والمراد اذا وجب ذلك في
المستفتي والمفتي يجب مثل ذلك في خبر الواحد فان جمعوا بينهما بعلة انه
يجوز على كل واحد منهما الخطأ كان ذلك قياسا وقد اتفقنا على ان طريق
وجوب العمل بخبر الواحد العلم دون القياس على ان ذلك انما يدل
على جواز ورود العبادة بخبر الواحد دون ان يجعل طريقا الى وجوب
ذلك وهذه الجملة كافية في ابطال هذه الشبهة وقد استدلوا باشياء تجري
مجرى ما ذكرناه مثل حملهم ذلك على الشهادة وغير ذلك والجملة التي ذكرناها
تنبيه على طريق الكلام على جميع ذلك ولا فائدة في التطويل فاما من راعى

ان يكون الراوي اكثر من واحد واستدلاله على ذلك بخبر ابن ابي بكر في الجدة
وخبر عمر في الاستيذان وحديث ذي اليدين في سهو النبي صلى الله عليه وآله
وانه لم يقبل منه حتى سأل غيره من الصحابة وحمله ذلك على الشهادة وغير ذلك
مما ذكرناه على الكلام على من طريقة العدد كلام عليه لانا اعتبرنا المنع من
كل خبر لا يوجب العلم ولا وجه لاعتبار هذا العدد وقلنا ان هذه الاخبار كلها
اخبار آحاد لا يصح التعلق بها ومنعنا من انهم عملوا بها لاجلها ومنعنا
ايضا ومنعنا ايضا من ان يكونوا كلهم عملوا بها وبينا ايضا انهم انكروا العمل بخبر
الاحاد في مواضع فالطريق الى ابطال ذلك واحد فاما ما اخترته من المذهب فهو
ان خبر الواحد اذا كان واردا من طريق اصحابنا القائلين بالامامة وكان ذلك
مرويا عن النبي او عن احد الائمة ع وكان ممن لا يطعن في روايته ويكون سديدا
في نقله ولم يكن هناك قرينة تدل على صحة ما تضمنه الخبر لانه اذا كان
هناك قرينة تدل على صحة ذلك كان الاعتبار بالقرينة وكان ذلك موجبا
للعلم ونحن نذكر القرائن فيما بعد جاز العمل به والذي يدل على ذلك اجماع
الفرقة المحقة فاني وجدتها مجمعة على العمل بهذه الاخبار التي رووها في
تصانيفهم ودونوها في اصولهم لا يتناكرون ذلك ولا يتدافعونه حتى ان
واحدا منهم اذا افتى بشيء لا يعرفونه سألوه من اين قلت هذا فاذا احالهم
على كتاب معروف او اصل مشهور وكان راويه ثقة لا ينكر حديثه سكتوا وسلموا
الامر في ذلك وقبلوا قوله هذه عادتهم وسجيتهم من عهد النبي ص ومن
بعده من الائمة ع الى زمان الصادق جعفر بن محمد ع الذي انتشر عنه العلم وكثرت الرواية
من جهته فلولا ان العمل بهذه الاخبار كان جائزا لما اجمعوا على ذلك ولانكروه

ولان

مذهبنا في العمل بالاخبار المروية

لان اجماعهم لا يكون الا عن معصوم لا يجوز عليه الغلط والسهو والذي يكشف
عن ذلك انه لما كان العمل بالقياس محظورا في الشريعة عندهم لم يعملوا به اصلا
واذا شذ واحد منهم وعمل به في بعض المسائل واستعمله على وجه المحاجة لخصمه
وان لم يعلم اعتقاده تركوا قوله وانكروا عليه وتبرؤا من قائله وشنعوا على
قوله حتى انهم يتركون تصانيف من وصفناه ورواياته لما كان عاملا بالقياس
فلو كان العمل بخبر الواحد يجري ذلك المجرى لوجب ايضا فيه مثل ذلك وقد علمنا خلافه
فان قيل كيف تدعون اجماع الفرقة المحقة في العمل بخبر الواحد والمعلوم من
حالها انها لا ترى العمل بخبر الواحد كما ان المعلوم من حالها انها لا ترى العمل
بالقياس فاذا جاز ادعاء احدهما جاز ادعاء الآخر قيل لهم المعلوم من حالها
الذي لا ينكر ولا يدفع انهم لا يرون العمل بخبر الواحد الذي يرويه مخالفهم
في الاعتقاد ويختصون بطريقه فاما ما يكون راويه منهم وطريقه اصحابنا
فقد بينا ان المعلوم خلاف ذلك وبينا الفرق بين ذلك وبين القياس ايضا وانه لو
كان معلوما حظر العمل بخبر الواحد لجرى مجرى العلم بحظر القياس وقد
علم خلاف ذلك فان قيل اليس شيوخكم لا تزال يناظرون خصومهم في ان خبر
الواحد لا يعمل به ويدفعونهم عن صحة ذلك حتى ان منهم من يقول لا يجوز ذلك عقلا
ومنهم من يقول لا يجوز ذلك لان السمع لم يرد به وما رأينا احدا منهم تكلم في جواز ذلك
ولا صنف فيه كتابا ولا املا فيه مسألة فكيف تدعون انتم خلاف ذلك قيل له
من اشرت اليهم من المنكرين لاخبار الآحاد انما كلموا من خالفهم في الاعتقاد ود
عن وجوب العمل بما يروونه من الاخبار المتضمنة للاحكام التي يروون هم خلافها

لا يجوز صح

ودفعوهم

وذلك صحيح على ما قدمناه ولم نجدهم اختلفوا فيما بينهم وانكر بعضهم على بعض العمل بما يروونه
الا مسايل دل الدليل الموجب للعلم على صحتها فاذا خالفوهم فيها انكروا
عليهم لمكان الادلة الموجبة للعلم او الاخبار المتواترة بخلافه فاما من احال
ذلك عقلاً فقد دللنا فيما مضى على بطلان قوله وبينا ان ذلك جاير فمن انكره
كان محجوجاً بذلك على ان الذين اشير اليهم في السوال اقوالهم متميزة بين الطايفة
المحقة وقد علمنا انهم لم يكونوا ايمة معصومين وكل قول علم قايله وعرف نسبه
وتميز من اقاويل ساير الفرقة المحقة لم يعتد بذلك القول لان قول الطايفة انما
كان حجة من حيث كان فيهم معصوم فاذا كان القول صادراً عن غير معصوم علم
ان قول المعصوم داخل في باقي الاقوال ووجب المصير اليه على ما نبينه في
باب الاجماع فان قيل اذا كان العقل يجوز العمل بخبر الواحد والشرع قد
ورد به ما الذي حملكم على الفرق بين ما يرويه الطايفة المحقة وبين ما يرويه اصحاب
الحديث من العامة عن النبي ... وهلا عملتم بالجميع ومنعتم من الكل قيل العمل بخبر ذلك صح
الواحد اذا كان دليلاً شرعياً عندنا فينبغي ان نستعمل بحيث ما قررته الشريعة والشرع
يرى العمل بما يرويه طايفة مخصوصة فليس لنا ان نتعدى الى غيرها كما انه ليس لنا يرى صح
ان نتعدى من رواية العدل الى رواية الفاسق وان كان العقل مجوزاً لذلك اجمع
على ان من شرط العمل بخبر الواحد ان يكون راويه عدلاً بلا خلاف وكل من اسند اسند اليه
اليه ممن خالف الحق لم يثبت عدالته بل ثبت فسقه فلاجل ذلك لم يجز العمل بخبره
فان قال قايل هذا القول يودي الى ان يكون الحق في جهتين مختلفتين اذا عملوا
بخبرين مختلفين والمعلوم من حال ايمتكم وشيوخكم خلاف ذلك قيل له المعلوم من

من ذلك انه لا يكون الحق في جهتين ولا في جهة من خالفهم في الاعتقاد فاما ان يكون المعلوم
انه لا يكون الحق في جهتين اذا كان ذلك صادراً عن خبرين مختلفين فقد بينا ان
المعلوم خلافه والذي يكشف عن ذلك ايضاً ان من منع العمل بخبر الواحد يقول ان ههنا
اخباراً كثيرة لا ترجيح لبعضها على بعض والانسان فيها مخير فلو ان اثنين اختار كل واحد
منهما العمل بواحد من الخبرين اللذين كانا يكونان مختلفين وقولهما حق على مذهب هذا
القايل فكيف يدعي ان المعلوم خلاف ذلك ويبين ذلك ايضاً انه قد روي عن الصادق
عليه السلام انه سيل عن اختلاف اصحابه في المواقيت وغير ذلك فقال عليه السلام انا خالفت بينهم فترك
الانكار لاختلافهم ثم اضاف الاختلاف الى انه امرهم به فلولا انه كان جايزاً لما جاز
ذلك عنه عليه السلام فان قيل اعتباركم الطريقة التي ذكرتموها في وجوب العمل بخبر الواحد
يوجب عليكم قبولها فيما طريقه العلم لان الذين اشرتم اليهم انما قالوا في
طريقة العلم من التوحيد والعدل والنبوة والامامة وغير ذلك فيما لا يرد الادلة
على صحته احالوا على هذه الاخبار بعينها فان كان هذا العمل حجة وجب ان
يكون حجة في وجوب قبولها فيما طريقه العلم وقد اقررتم بخلاف ذلك قيل له
ان جميع الطايفة تحيل على اخبار الاحاد فيما طريقه العلم مما عددتموه وكيف
نسلم ذلك وقد علمنا بالادلة الواضحة العقلية ان طريق هذه الامور العقل
او ما يوجب العلم من ادلة الشرع فيما يمكن ذلك فيه وعلمنا ان الامام المعصوم
لا بد ان يكون قايلاً به فنحن لا نعلم ان قول المعصوم داخل في اقوال القايلين بالمسايل
بالاخبار واذا لم يكن قوله داخلاً في جملة اقوالهم فلا اعتبار بها وكانت
اقوالهم في ذلك مطرحة وليس كذلك القول في اخبار الاحاد لانه لم يدل دليل على

ذكر خروج قول الامام من قول المنكرين ١

على ان قول الامام داخل في جملة اقوال المنكرين لها بل ليس ان قولهم داخل
في جملة اقوال العاملين بها وعلى هذا سقط السؤال على ان الذي ذكروه
مجرد دعوى من الذين اشير اليهم ممن رجع الى الاخبار في هذه المسائل ولا يمكن
اسناد ذلك الى قوم علماء متميزين وان قال ذلك بعض غفلة اصحاب الحديث فلا يلتفت اليه
على ما بيناه فان قيل كيف تعملون بهذه الاخبار ونحن نعلم ان رواتها اكثرهم
كما رووها رووا ايضا اخبار الجبر والتشبيه وغير ذلك من الغلو والتناسخ وغير
ذلك من المناكير فكيف يجوز الاعتماد على ما يرويه امثال هؤلاء قيل لهم ليس
كل الثقات نقل حديث الجبر والتشبيه وغير ذلك مما ذكر في السؤال ولو صح
نقله لم يدل على انه كان معتقدا لما تضمنه الخبر ولا يمتنع ان يكون انما رواه
من الروايات صح ليعلم انه لم يشذ عنه شيء لا لانه يعتقد ذلك ونحن لم نعتمد على مجرد نقلهم
بل اعتمادنا على العمل الصادر من جهتهم وارتفاع النزاع فيما بينهم فاما
مجرد الرواية فلا حجة فيه على حال فان قيل كيف تعولون على هذه الاخبار
واكثر رواتها المجبرة والمشبهة والمقلدة والغلاة والواقفة والفطحية وغير هؤلاء
من فرق الشيعة المخالفة للاعتقاد الصحيح ومن شرط خبر الواحد ان يكون راويه
عدلا عند من اوجب العمل به وهذا مفقود في هؤلاء وان عولتم على عملهم دون
روايتهم فقد وجدناهم عملوا بما طريقه هؤلاء الذين ذكرناهم وذلك يدل على
جواز العمل باخبار الكفار والفساق قيل لهم لسنا نقول ان جميع اخبار الاحاد
يجوز العمل بها بل لها شرائط نحن نذكرها فيما بعد ونشير ههنا الى جملة من
القول فيه فاما ما يرويه العلماء المعتقدون للحق فلا طعن على ذلك بهذا السؤال

فيه ذكر عدم الاعتماد على مجرد النقل

عملوا

واما ما

واما ما يرويه قوم من المقلدة فالصحيح الذي اعتقده ان المقلد للحق وان كان مخطئا
في الاصل معفو عنه ولا احكم فيه بحكم الفساق ولا يلزم على هذا ترك ما نقلوه على
ان من اشاروا اليه لا نسلم انهم مقلدة بل لا يمتنع ان يكونوا عالمين بالدليل على سبيل
الجملة كما نقول في جماعة اهل العدل في كثير من اهل الاسواق والعامة وليس من حيث
يتعذر عليهم ايراد الحجج في ذلك ينبغي ان يكونوا غير عالمين لان ايراد الحجج والمناظرة
صناعة وليس يقف حصول المعرفة على حصولها كما قلناه في اصحاب الجملة وليس لاحد
ان يقول ان هؤلاء ليسوا من اصحاب الجملة لانهم اذا سئلوا عن التوحيد او العدل
او صفات الائمة او صحة النبوة قالوا كذا رويناه ويروون في ذلك كله الاخبار
وليس هذا طريق اصحاب الجملة وذلك انه لا يمتنع ان يكون هؤلاء اصحاب الجملة
وقد حصلت لهم المعارف بالله غير انهم لما تعذر عليهم ايراد الحجج في ذلك احالوا على
ما كان سهلا عليهم وليس يلزمهم ان يعلموا ان ذلك لا يصح الا بعد ان يتقدم
المعرفة بالله وانما الواجب عليهم ان يكونوا عالمين وهم عالمون على الجملة كما
قررناه فما يتفرع عليه من الخطأ فيه لا يوجب التكفير ولا التضليل واما الفرق
الذين اشاروا اليهم من الواقفة والفطحية وغير ذلك فعن ذلك جوابان
احدهما ان ما يرويه هؤلاء يجوز العمل به اذا كانوا ثقات في النقل وان
كانوا مخطئين في الاعتقاد اذا علم من اعتقادهم تمسكهم بالدين وتحرجهم من
الكذب ووضع الاحاديث وهذه كانت طريقة جماعة عاصروا الائمة عليهم السلام نحو
عبد الله بن بكير وسماعة بن مهران ونحو بني فضال من المتأخرين عنهم وبني
سماعة ومن شاكلهم فاذا علمنا ان هؤلاء الذين اشرنا اليهم كانوا مخطئين

كلهم صح

احالوا صح

ان يكون الدليل صح

في الاعتقاد من القول بالوقف وغير ذلك وكانوا ثقاة في النقل فما يكون طريقه
هؤلاء جاز العمل به والجواب الثاني ان جميع ما يرويه هؤلاء ان اختص بروايته
لا يعمل به وانما يعمل به اذا انضاف الى روايتهم رواية من هو على الطريقة المستقيمة
والاعتقاد الصحيح فحينئذ يجوز العمل به فاما اذا انفرد فلا يجوز ذلك فيه على حال
وعلى هذا يسقط الاعتراض فاما ما رواه الغلاة ومن هو مطعون عليه في روايته
ومتهم في وضع الاحاديث فلا يجوز العمل بروايته اذا انفرد فاذا انضاف الى
روايته رواية بعض الثقات جاز ذلك ويكون ذلك لاجل رواية الثقة دون
روايته واما المجبرة والمشبهة فاول ما في ذلك انا لا نعلم انهم مجبرة ومشبهة
واكثر ما معنا انهم كانوا يروون ما يتضمن الجبر والتشبيه وليس روايتهم لها
دليلا على انهم كانوا معتقدين صحتها بل بينا الوجه في روايتهم لها وانه غير
الاعتقاد لمتضمنها ولو كانوا معتقدين للجبر والتشبيه كان الكلام على ما
يروونه كالكلام على ما يرويه الفرق المتقدم ذكرها وقد بينا ما عندنا في
هذا في ذلك وهذه الجملة كافية في ابطال السؤال فان قيل ما انكرتم ان يكون الذين
اشرتم اليهم لم يعملوا بهذه الاخبار بمجردها بل انما عملوا بها لقرائن اقترنت
بها دلتهم على صحتها لاجلها عملوا بها ولو تجردت لما عملوا بها واذا جاز ذلك لم
يكن الاعتماد على عملهم بها قيل له القرائن التي تقترن بالخبر وتدل على صحته
اشياء مخصوصة نذكرها فيما بعد من الكتاب والسنة والاجماع والتواتر ونحن
نعلم انه ليس في جميع المسائل التي استعملوا فيها اخبار الآحاد ذلك لانها اكثر من
ان تحصى موجودة في كتبهم وتصانيفهم وفتاويهم لانه ليس في جميعها يمكن

الاستدلال

الا في هذا الفن القرآن لعدم ذكر ذلك في صريحه وفحواه ودليله ومعناه ولا في
السنة المتواترة لعدم ذكر ذلك في اكثر الاحكام بل لوجودها في مسائل معدودة
ولا في اجماع لوجود الاختلاف في ذلك فعلم ان ادعاء القرائن في جميع هذه المسائل
دعوى محالة ومن ادعى القرائن في جميع ما ذكرناه كان السبر بيننا وبينه بل كان
معولا على ما يعلم ضرورة خلافه ومدافعا لما يعلم من نفسه ضده ونقيضه ومن
قال عند ذلك اني متى عدمت شيئا من القرائن حكمت بما كان يقتضيه العقل يلزمه
ان يترك اكثر الاخبار والاحكام ولا يحكم فيها بشيء ورد الشرع به وهذا حد
يرغب اهل العلم عنه ومن صار اليه لا يحسن مكالمته لانه يكون معولا على ما يعلم ضرورة
من الشرع خلافه ومما يدل ايضا على جواز العمل بهذه الاخبار التي اشرنا اليها
ما ظهر بين الفرقة المحقة من الاختلاف الصادر عن العمل بها فاني وجدتها مختلفة
المذاهب في الاحكام يفتي احدهم بشيء لا يفتي به صاحبه في جميع ابواب الفقه من
الطهارة الى باب الديات من العبادات والاحكام والمعاملات والفرائض
وغير ذلك مثل اختلافهم في العدد والرؤية في الصوم واختلافهم في ان التلفظ
بثلاث تطليقات هل يقع واحدة ام لا ومثل اختلافهم في باب الطهارة وفي
مقدار الماء الذي لا ينجسه شيء ونحو اختلافهم في حد الكر ونحو اختلافهم في
استئناف الماء الجديد لمسح الرأس والرجلين واختلافهم في اعتبار اقصى مدة النفاس
واختلافهم في عدد فصول الاذان والاقامة وغير ذلك في سائر ابواب الفقه حتى انه
ان بابا منه لا يسلم الا وجدت العلماء من الطائفة مختلفة في مسائل منه او مسائله
متفاوتة الفتاوى وقد ذكرت ما ورد عنهم عليهم السلام من الاحاديث المختلفة التي تختص الفقه

في كتابي المعروف بالاستبصار وفي كتابي تهذيب الاحكام ما يزيد على خمسة
الاف حديث وذكرت في اكثرها اختلاف الطايفة في العمل بها وذلك اشهر من ان
يخفى حتى انك لو تاملت اختلافهم في هذه الاحكام وجدته يزيد على اختلاف
ابي حنيفة والشافعي ومالك ووجدتهم مع هذا الاختلاف العظيم لم يقطع احد منهم
موالاة صاحبه ولم ينتهِ الى تضليله وتفسيقه والبراءة من مخالفته فلولا ان
العمل بهذه الاخبار كان جايزا لما جاز ذلك وكان يكون من عمل بخبر عنده انه صحيح
يكون مخالفه مخطئا مرتكبا للقبيح يستحق التفسيق بذلك وفي تركهم ذلك والعدول
عنه دليل على جواز العمل بما عملوا به من الاخبار فان تجاسر متجاسر الى ان يقول
مسيلة مما اختلفوا فيه عليه دليل على جواز العمل بما عملوا به من الاخبار قاطع ومن
خالفه مخطي فاسق يلزمه ان يفسق الطايفة باجمعها ويضلل الشيوخ المتقدمين
كلهم فانه لا يمكن ان يدعي على احد موافقته في جميع احكام الشرع ومن بلغ الى هذا
الحد الحين مكالمته ويجب التغافل عنه بالسكوت وان امتنع من تفسيقهم وتضليلهم
فلا يمكنه الا ان العمل بما عملوا به كان جايزا لخاصة وعلى اصولنا ان كل
خطا وقبيح كبير فلا يمكن ان يقال ان خطاهم كان صغيرا فانحبط على ما يذهب
اليه المعتزلة فلاجل ذلك لم يقطعوا الموالاة وتركوا التفسيق فيه والتضليل فان قال
قايل اكثر ما في هذه الاعتبارات يدل على انهم غير مواخذين بالعمل بهذه الاخبار
وانه قد عفي عنهم وذلك لا يدل على صوابهم لانه لا يمتنع ان يكون من خالف الدليل
منهم اخطا واثم واستحق العقاب الا انه عفي له عن خطائه واسقط ما استحقه
من العقاب قيل له الجواب عن ذلك من وجهين احدهما ان غرضنا بالخبر في المذهب هو

هذا وان من عمل بهذه الاخبار لا يكون فاسقا مستحقا للعقاب واذا سلم لنا
ذلك ثبت لنا ما هو الغرض المقصود والثاني ان ذلك لا يجوز لانه لو كان قد عفي لهم
عن العمل بذلك مع انه قبيح يستحق به العقاب واسقط عقابهم لكانوا مغرين
بالقبيح وذلك لا يجوز لانهم اذا علموا بهذه الاخبار لا يستحقون العقاب لم يصرفهم
عن العمل بها صارف ولو كان فيها ما هو قبيح والعمل به لما جاز ذلك على حال
فان قيل لو كانت هذه الطريقة دالة على جواز العمل بالمختلف من الاحاد
المتعلقة بالشرع من حيث لم ينكر بعضهم على بعض ولم يفسق بعضهم بعضا ينبغي
ان يكون دالة على صوابهم فيما طريقه العلم فانهم قد اختلفوا في الجبر والتشبيه
والتنجيم والصورة وغير ذلك مما اختلفوا في اعيان الائمة عم ولم نرهم قطعوا
الموالاة ولا انكروا على من خالفهم وذلك يبطل ما اعتمدوه قيل جميع ما عددته
من الخلاف فالواقع بين الطايفة فان النكير واقع فيه من الطايفة والتفسيق
حاصل فيه وربما تجاوز ذلك الى التكفير وذلك اشهر من ان يخفى حتى ان كثيرا
منهم جعل ذلك تعليله وانه من خالفه في المذاهب التي ذكرت في السؤال وصنفوا في
ذلك الكتب وصح عن الائمة عم ايضا النكير عليهم نحو انكارهم على من يقول بالتجسيم
والتشبيه والصورة والغلو والواقفة والناووسية وغيرهم من الفرق المختلفة
بروايته لا يقبلونه ولا يلتفتون اليه فلو كان اختلافهم في العمل باخبار الاحاد
يجري مجرى اختلافهم في المذاهب التي اشرنا اليها لوجب ان يجروا فيها ذلك
المجرى ومن نظر في الكتب وسبر احوال الطايفة واقاويلها وجد الامر بخلاف ذلك
وهذه الطريقة معتمدة في هذا الباب ومما يدل ايضا على صحة ما ذهبنا اليه

علموا انهم اذا

وغير ذلك وكذلك من خالف في اعيان الائمة لانهم جعلوا ما يختص الفطحية صح

انا وجدنا الطائفة ميزت الرجال الناقلة لهذه الاخبار فوثقت الثقات منهم
وضعفت الضعفاء وفرقوا بين من يعتمد على حديثه وروايته ومن لا يعتمد
على خبره ومدحوا الممدوح منهم وذموا المذموم وقالوا فلان متهم في حديثه
وفلان كذاب وفلان مخلط وفلان مخالف في المذهب والاعتقاد وفلان
واقفي وفلان فطحي وغير ذلك من الطعون التي ذكروها وصنفوا في ذلك الكتب
واستثنوا الرجال من جملة ما رووه من التصانيف في فهارستهم حتى ان الواحد
منهم اذا انكر حديثا نظر في اسناده وضعفه بروايته هذه عادتهم على قديم
الوقت وحديثه لا تنخرم فلولا ان العمل بما يسلم من الطعن ويرويه من هو موثوق
به جائز لما كان بينه وبين غيره فرق وكان يكون خبره مطرحا مثل خبر غيره فلا
يكون فائدة لشروعهم فيما شرعوا فيه من التضعيف والتوثيق وترجيح الاخبار
بعضها على بعض وفي ثبوت ذلك دليل على صحة ما اخترناه

القرائن التي تدل على
صحة الاخبار التي لا توجب العلم اربعة اشياء منها ان تكون موافقة لادلة
العقل وما اقتضاه لان الاشياء في العقل اذا كانت اما على الحظر او الاباحة
على مذهب قوم او على الوقف على ما نذهب اليه فمتى ورد الخبر متضمنا للحظر او الاباحة
ولا يكون هناك ما يدل على العمل بخلافه وجب ان يكون ذلك دليلا على صحة متضمنه
عند من اختار ذلك واما على مذهبنا الذي نختاره في الوقف فمتى ورد الخبر
موافقا لذلك وتضمن وجوب التوقف كان ذلك دليلا على صحة متضمنه الا

ان يدل

ان يدل دليل على العمل باحدهما فيترك الاصل لاجله والخبر ومتى كان الخبر متناولا
للحظر ولم يكن هناك دليل يدل على الاباحة ينبغي ايضا المصير اليه ولا يجوز العمل
بخلافه الا ان يدل دليل يوجب العمل بخلافه لان هذا حكم مستفاد بالعقل
ولا ينبغي ان نقطع على صحة ما تضمنه ذلك الخبر لانه خبر واحد لا يوجب العلم فيقطع
به ولا هو موجب للعمل فيعمل به وان كان الخبر متضمنا للاباحة ولا يكون هناك
خبر آخر او دليل شرعي يدل على خلافه وجب الانتقال اليه والعمل به وترك ما
اقتضاه الاصل لان هذا فائدة العمل بالاخبار الاحاد ولا ينبغي ان يقطع على
متضمنه لما قد مضى من انه لا يوجب العلم ومنها ان يكون الخبر مطابقا
لنص الكتاب اما خصوصه او عمومه او دليله او فحواه فان جميع ذلك دليل على
صحة متضمنه الا العموم به او ترك دليل الخطاب فيجب المصير اليه وانما قلنا
ذلك لما نبينه فيما بعد من المنع من جواز تخصيص العموم باخبار الاحاد ان شاء الله
ومنها ان يكون الخبر موافقا للسنة المقطوع بها من جهة التواتر فان ما تتضمنه
خبر الواحد اذا وافقه على ان يكون مقطوع صحته ايضا وجواز العمل به وان لم يكن
دليلا على صحة نفس الخبر لجواز ان يكون الخبر كذبا وان وافق السنة المقطوع بها
ومنها ان يكون موافقا لما اجمعت عليه الفرقة المحقة فانه متى كان كذلك دل ايضا على
صحة متضمنه ولا يمكننا ان نجعل ايضا اجماعهم دليلا على صحة نفس الخبر لانهم يجوز
ان يكونوا اجمعوا على ذلك عن دليل غير هذا الخبر او خبر غير هذا الخبر ولم ينقلوه استغناء
باجماعهم على العمل به ولا يدل ذلك على صحة نفس هذا الخبر فهذه القرائن كلها تدل على
صحة متضمن اخبار الاحاد ولا تدل على صحتها انفسها لما بينا من جواز ان تكون

ان يكون الخبر مصنوعاً وان وافقت هذه الادلة فمتى تجرد الخبر عن واحد من هذه
القرائن كان خبر واحد محضاً ثم ينظر فيه فان كان ما تضمنه هذا الخبر هناك
ما يدل على خلاف متضمنه من كتاب او سنة او اجماع وجب اطراحه والعمل بما دل الدليل
عليه وان كان ما تضمنه وليس هناك ما يدل على العمل بخلافه ولا يعرف فتوى الطائفة
فيه نظر فيه فان كان هناك خبر آخر يعارضه مما يجري مجراه وجب ترجيح احدهما على
الاخر وسنبين من بعد ما يرجح به الاخبار بعضها على بعض وان لم يكن هناك خبر يخالفه
وجب العمل به لان ذلك اجماع منهم على نقله وليس هناك دليل على العمل بخلافه فينبغي
ان يكون العمل به مقطوعاً عليه وكذلك ان وجد هناك فتاوى مختلفة من الطائفة
وليس القول المخالف له مستنداً الى قول آخر او دليل يوجب العلم وجب اطراح القول
الاخر والعمل بالقول الموافق لهذا الخبر لان ذلك القول لا بد ان يكون عليه دليل
واذا لم يكن هناك دليل يدل على صحته ولسنا نقول بالاجتهاد والقياس يستند
ذلك القول اليه ولا هناك خبر آخر ولا قول يضاف اليه وجب ان يكون ذلك
القول مطرحاً ووجب العمل بهذا الخبر والاخذ بالقول الذي يوافقه واما
القرائن التي تدل على العمل بخلاف ما يتضمنه خبر الواحد فهو ان يكون هناك
دليل مقطوع به من كتاب او سنة مقطوع بها او اجماع من الفرقة المحقة على العمل
بخلاف متضمنه فان جميع ذلك يوجب ترك العمل به وانما قلنا ذلك لان هذه
الادلة توجب العلم وخبر الواحد لا يوجب العلم وانما يقتضي غالب الظن والظن لا
يقابل العلم ولانه قد روي عنهم عليهم السلام انهم قالوا اذا جاءكم عنا حديث
فاعرضوه على كتاب الله وسنة رسوله فان وافقهما فخذوه وان لم يوافقهما فردوه
الينا

الينا ولاجل ذلك رددنا هذا الخبر ولا يجب على هذا ان نقطع على بطلانه في نفسه لانه لا
يمتنع ان يكون الخبر في نفسه صحيحاً وله وجه من التأويل لا نقف عليه او خرج في
سبب خفي علينا الحال فيه او يتأول على تخصيص بعينه او خرج مخرج التقية او غير ذلك من
الوجوه فلا يمكننا ان نقطع على كذبه وانما يجب الامتناع من العمل به حسب ما قدمناه فاما
الاخبار اذا تعارضت وتقابلت فانها تحتاج في العمل ببعضها الى ترجيح والترجيح يكون
باشياء منها ان يكون احد الخبرين موافقاً للكتاب او السنة المقطوع بها والاخر مخالفاً
لها فانه يجب العمل بما وافقهما وترك العمل بما خالفهما وكذلك ان وافق احدهما اجماع
الفرقة المحقة والاخر يخالفها وجب العمل بما وافق اجماعهم وترك العمل بما يخالفه فان
لم يكن مع احد الخبرين شيء من ذلك وكانت فتيا الطائفة مختلفة نظر في حال رواتهما فان
كان راويه عدلاً وجب العمل به وترك العمل بما لم يروه العدل وسنبين القول في
العدالة المراعاة في هذا الباب فان كان رواتهما جميعاً عدلين نظر في اكثرهما رواة
عمل به وترك العمل بقليل الرواة فان كان رواتهما متساويين في العدد والعدالة
عمل بابعدهما من قول العامة وترك العمل بما يوافقهم وان كان الخبران يوافقان العامة
او يخالفانها جميعاً نظر في حالهما فان كان متى عمل باحد الخبرين امكن العمل بالآخر
على وجه من الوجوه وضرب من التأويل واذا عمل بالخبر الاخر لا يمكن العمل بهذا الخبر
وجب العمل بالخبر الذي يمكن مع العمل به العمل بالخبر الاخر لان الخبرين جميعاً منقولان
مجمع على نقلهما وليس هناك قرينة تدل على صحة احدهما على الاخر فينبغي ان يعمل
بهما اذا امكن ولا يعمل بالخبر الذي اذا عمل به وجب اطراح العمل بالخبر الاخر وان
لم يمكن العمل بهما جميعاً لتضادهما وتنافيهما وامكن حمل كل واحد منهما على ما يوافق

الخبر على وجه كان الانسان مخيرا في العمل بايهما شاء واما العدالة المراعاة في ترجيح احد
الخبرين على الآخر فهو ان يكون الراوي معتقدا للحق مستبصرا ثقة في دينه متحرجا
من الكذب غير متهم فيما يرويه فاما اذا كان مخالفا في الاعتقاد لاصل المذهب
وروى مع ذلك عن الائمة عليهم السلام نظر فيما يرويه فان كان هناك بالطرق الموثوق بها
ما يخالفه وجب اطراح خبره وان لم يكن هناك ما يوجب اطراح خبره ويكون هناك
ما يوافقه وجب العمل به وان لم يكن هناك من الفرقة المحقة خبر يوافق ذلك ولا يخالفه
ولا يعرف لهم قول فيه وجب ايضا العمل به لما روي عن الصادق عليه السلام انه قال اذا نزلت
بكم حادثة لا تجدون حكمها فيما روي عنا فانظروا الى ما رووه عن علي عليه السلام فاعملوا
به ولاجل ما قلناه عملت الطائفة بما رواه حفص بن غياث وغياث بن كلوب ونوح
بن دراج والسكوني وغيرهم من العامة عن ائمتنا عليهم السلام فيما لم ينكروه ولم يكن عندهم
خلافه واما اذا كان الراوي من فرق الشيعة مثل الفطحية والواقفة والناووسية
وغيرهم نظر فيما يرويه فان كان هناك قرينة تعضده او خبر آخر من جهة
الموثوق بهم وجب العمل به وان كان هناك خبر يخالفه من طريق الموثوقين وجب
اطراح ما اختصوا بروايته والعمل بما رواه الثقة وان كان ما رووه ليس
هناك ما يخالفه ولا يعرف من الطائفة العمل بخلافه وجب ايضا العمل به اذا كان
متحرجا في روايته موثوقا في امانته وان كان مخطئا في اصل الاعتقاد ولاجل
ما قلناه عملت الطائفة باخبار الفطحية مثل عبد الله بن بكير وغيره واخبار الواقفة مثل
سماعة بن مهران وعلي بن ابي حمزة وعثمان بن عيسى ومن بعد هؤلاء بما رواه بنو
فضال وبنو سماعة والطاطريون وغيرهم فيما لم يكن عندهم فيه خلافه فاما
ما

ما يرويه الغلاة والمتهمون والمضعفون وغير هؤلاء فما يختص الغلاة بروايته
فان كانوا ممن عرف لهم حال استقامة وحال غلو عمل بما رووه في حال الاستقامة
وترك ما رووه في حال خطائهم ولاجل ذلك عملت الطائفة بما رواه ابو الخطاب محمد
بن ابي زينب في حال استقامته وتركوا ما رواه في حال تخليطه وكذلك القول
في احمد بن هلال العبرتائي وابن ابي العزاقر وغير هؤلاء فاما ما يروونه في حال تخليطهم
فلا يجوز العمل به على كل حال وكذلك القول فيما يرويه المتهمون والمضعفون وان
كان هناك ما يعضد روايتهم ويدل على صحتها وجب العمل به وان لم يكن هناك ما
يشهد لروايتهم بالصحة وجب التوقف في اخبارهم فلاجل ذلك توقف المشايخ
عن اخبار كثيرة هذه صورتها ولم يرووها واستثنوها في فهارسهم من جملة
ما يروونه من التصنيفات فاما من كان مخطئا في بعض الافعال او فاسقا
بافعال الجوارح وكان ثقة في روايته متحرزا فيها فان ذلك لا يوجب رد خبره
ويجوز العمل به لان العدالة المطلوبة في الرواية حاصلة فيه وانما الفسق بافعال
الجوارح يمنع من قبول شهادته وليس بمانع من قبول خبره ولاجل ذلك قبلت
الطائفة اخبار جماعة هذه صفتهم فاما اذا ترجح احد الخبرين على الآخر من حيث
ان احدهما يتضمن الحظر والآخر الاباحة والاخذ بما يقتضيه الحظر اولى او الاباحة
فلا يمكن الاعتماد على ما يذهب اليه في الوقف ان الحظر والاباحة جميعا عندنا
مستفادان بالشرع فلا ترجيح بذلك فيبقى لنا التوقف فيهما جميعا او يكون الانسان
فيهما مخيرا بالعمل بايهما واذا كان العمل كالصدق الرواة يروي الخبر بلفظه والآخر
بمعناه ينظر في حال الذي يرويه بالمعنى فان كان ضابطا عارفا بذلك فلا ترجيح

فيه ذكر الاصول المشهورة والكتب المعروفة

فيه ذكر الاجازة

احدهما على الآخر لانه قد ابيح له الرواية بالمعنى واللفظ معاً فايهما كان اسهل عليه رواه، وان كان الذي يروي الخبر بالمعنى لا يكون ضابطاً للمعنى او يجوز ان يكون غالطاً فيه ينبغي ان يؤخذ بخبر من رواه على اللفظ، وان كان احد الراويين اعلم وافقه واضبط من الآخر ينبغي ان يقدم خبره على خبر الآخر ويرجح عليه ولاجل ذلك قدمت الطائفة ما يرويه زرارة ومحمد بن مسلم وبريد وابو بصير والفضيل بن يسار ونظراؤهم من الحفاظ الضابطين على رواية من ليس له تلك الحال، ومتى كان احد الراويين متيقظاً في روايته والآخر ممن يلحقه غفلة ونسيان في بعض الاوقات ينبغي ان يرجح خبر الضابط المتيقظ على خبر صاحبه لانه لا يؤمن ان يكون قد سهى او دخل عليه شبهة او غلط في روايته وان كان عدلاً لم يتعمد ذلك وذلك لا ينافي العدالة على حال، واذا كان احد الراويين يروي سماعاً وقراءة والآخر يروي اجازة ينبغي ان تقدم رواية السامع على رواية المستجيز اللهم الا ان يروي المستجيز باجازته اصلاً معروفاً او مصنفاً مشهوراً فيسقط الترجيح، وان كان احد الراويين يذكر جميع ما يرويه ويقول انه سمعه ومتى ذاكر لسماعه والآخر يروي عن كتابه نظر في حال الراوي من كتابه فان ذكر ان جميع ما في كتابه سماعه فلا ترجيح لرواية غيره على روايته لانه ذكر على الجملة انه سمع جميع ما في دفتره وان وجد بخطه ما لم يذكر تفاصيله وان لم يذكر انه سمع جميع ما في دفتره وان وجد بخطه عليه او وجد سماعه عليه في حواشيه بغير خطه فلا يجوز له الا ان يرويه ويرجح خبر غيره، واذا كان احد الراويين معروفاً والآخر مجهولاً قدم خبر المعروف على خبر المجهول لانه لا يؤمن ان يكون المجهول على صفة لا يجوز معها قبول

خبره

فيه ذكر التدليس

فيه ذكر المراسيل

عمل الطائفة

خبره، واذا كان احد الراويين مصرحاً والآخر مدلساً فليس ذلك مما يرجح به خبره لان التدليس هو ان يذكر الرجل باسم او صفة غريبة او ينسبه الى قبيلة او صناعة وهو بغير ذلك معروف فكل ذلك لا يوجب ترك خبره، واما اذا كان احد الراويين مرسلاً والآخر مسنداً نظر في حال المرسل فان كان ممن يعلم انه لا يرسل الا عن ثقة موثوق به فلا ترجيح لخبر غيره على خبره ولاجل ذلك سوت الطائفة بين ما يرويه محمد بن ابي عمير وصفوان بن يحيى واحمد بن محمد بن ابي نصر وغيرهم من الثقات الذين عرفوا بانهم لا يروون ولا يرسلون الا عمن يوثق به وبين ما اسنده غيرهم ولذلك عملوا بمراسيلهم اذا انفرد عن رواية غيرهم، فاما اذا لم يكن كذلك ويكون ممن يرسل عن ثقة وغير ثقة فانه يقدم خبر غيره عليه واذا انفرد وجب التوقف في خبره الى ان يدل دليل على وجوب العمل به، فاما اذا انفردت المراسيل فيجوز العمل بها على الشرط الذي ذكرناه ودليلنا على ذلك الادلة التي قدمناها على جواز العمل باخبار الآحاد وان الطائفة كما عملت بالمسانيد عملت بالمراسيل فما يطعن في واحد منهما يطعن في الآخر وما اجاز احدهما اجاز الآخر فلا فرق بينهما على حال، واذا كان احد الراويين ازيد من الآخر كان العمل بالرواية الزائدة اولى لان تلك الزيادة في حكم خبر آخر ينضاف الى المزيد عليه، واذا كان مع احدى الروايتين عمل الطائفة باجمعها فان ذلك خارج عن الترجيح بل هو دليل قاطع على صحته وابطال الآخر، فان عمل باحد الخبرين اكثر الطائفة ينبغي ان يرجح على الخبر الآخر الذي عمل به قليل منهم، واذا كان متساويين وكان احد المرسلين متناولاً للحظر والآخر متناولاً للاباحة فعلى مذهبنا الذي اخترناه في الوقف تقتضي

المتوقف فيها لان الكلمتين جميعا مستفادان شرعا وليس احدهما بالعمل اولى من الاخر
وان قلنا انه اذا لم يكن هناك ما يترجح به احدهما على الاخر كنا مخيرين كان ذلك
ايضا جائزا كما قلناه في الخبرين المسندين وهذه جملة كافية في هذا الباب

فصل في ذكر حقيقة الامر وما به يصير امرا

الامر عبارة عن قول القائل لمن دونه افعل والفعل لا يسمى امرا الا على وجه المجاز
والاستعارة وهو مذهب اكثر المتكلمين والفقهاء وقال قوم مشترك بين القول
وبين الفعل والذي يدل على صحة ما ذهبنا اليه ان اهل اللغة قسموا اقسام الكلام
فجعلوا من جملتها قول القائل لمن دونه افعل امرا فينبغي ان يكون ذلك عبارة عنه
ولو جاز للمخالف المخالفة في ذلك لجاز ان يخالف في سائر ما قسموه من اقسام الكلام
مثل النهي والتحضيض والتمني والسؤال والجزاء وغير ذلك فاذا كان جميع ذلك صحيحا
مسلما فينبغي ان يكون ما ذكرناه مثله وايضا فانهم فرقوا في هذه الصيغة بين
كونها امرا او دعاء ومسئلة باعتبار الرتبة بان قالوا اذا كان القائل فوق
المقول له سمي امرا وان كان دونه سمي سؤالا وطلبا ودعاء ولو جاز للمخالف في
تسميته امرا لجاز للمخالف في تسميته سؤالا وطلبا وذلك لا يقول له احد وليس
لاحد ان يقول انه يسميهم كذلك بانه امر لا خلاف فيه بل هو مسلم وانما الخلاف في
في امر غيره هل يسمى بذلك ام لا فمن قال بان هذه الصيغة مشتركة بين القول
والفعل سلم صحة ذلك وتعلق بانها تستعمل في الفعل ايضا وانا ندل على فساد هذه
الدعوى فيما بعد ان شاء الله تعالى والذي يدل على ما قلناه من ان هذه الصيغة
حقيقة في القول دون الفعل اطرادها في القول ووقفها في الفعل لانه
ليس

الكلام في الاوامر

ليس كل فعل يسمى فعلا امرا الا ترى انه لا يسمى الاكل والشرب والقيام والقعود
بانه امر وانما قال الجملة لحوال الانسان انه امر فيقال امره مستقيم وامره مضطرب
فاما تفاصيل الافعال فلا يوصف بذلك وليس كذلك القول لان كل قول يحصل من
من هو دونه بهذه الصيغة يسمى امرا فعلمنا بذلك انه حقيقة فيما قلناه ومجاز فيما
ذكروه وايضا فان هذه اللفظة لها اشتقاق لانه يشتق منها اسم الفاعل
فيقال امر واسم المفعول فيقال مأمور وفعل الماضي والمستقبل وكل ذلك لا
يتأتى في الفعل فعلم بذلك انها مجاز في الفعل حقيقة في القول فاما من
تعلق بالاستعمال في كون هذه الصيغة مشتركة فقال قد وجدت هذه اللفظة
قد استعملت في الفعل فينبغي ان تكون حقيقة فيهما وقد قال الله تعالى وما
امرنا الا كلمح بالبصر وقال وما امر فرعون برشيد وغير ذلك من المواضع
فان الجواب عنه ان يقال ان ذلك كله مجاز وليس يدل الاستعمال على
على الحقيقة لان المجاز ايضا مستعمل كالحقيقة ونحن نبين ذلك فيما بعد
واذا لم يكن ذلك دالا على الحقيقة بطل التعلق به وقد ابطلنا ان يكون
ذلك على وجه الحقيقة بما ذكرناه من الادلة فاما قوله تعالى وما امرنا الا واحدة
كلمح بالبصر وما امر فرعون برشيد فقد قيل فيه وجهان احدهما انه لا يمتنع
ان ذلك عبارة عن الفعل بل لا يمتنع ان يكون اراد بذلك امره الذي هو قوله
وامر فرعون الذي هو قوله ولا الطعن على هذا الوجه مساواة افعاله في
هذا الوصف وفي كونها كلمح بالبصر في سرعة ثانيهما منه ان ذلك يعلم بدليل
آخر وبخبر آخر وكذلك يعلم العلم بشيء آخر ان افعال فرعون مثل اقواله في كونها

غير رتبته فلا يمكن التعلق بذلك والوجه الآخر ان ذلك مجاز لما دللنا عليه من قبل
فاما من تعلق في ذلك بان اهل اللغة جمعوا الامر الذي هو من قبيل الاقوال اوامر
وجمعوا الامر الذي هو من قبيل الافعال امورا فينبغي ان يكون ذلك دالا على كونها
مشتركة فيهما فقول يبطل لانه يقال له الصحيح ان الامر لا يجمع اوامر اصلا وانما يجمع
امورا مثل فلس وفلوس وزرع وزروع وغير ذلك فاما اوامر فخارج عن
القياس فان سمع ذلك فانه يكون على انه جمع الجمع وكانه جمع اولا امورا ثم جمع
امورا اوامر وعلى هذا لا يدل على مخالفتهم بين ذلك لاختلاف المعنيين واذا
ثبت ما قلناه ابطلنا التعلق بقوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره في
وجوب اتباع افعاله عم لان ذلك غير داخل فيه على وجه الحقيقة ولو نها مراده
على وجه المجاز يحتاج الى دليل عن الظاهر فبطل التعلق به على كل حال واعلم ان
هذه الصيغة التي هي قول القايل افعل وضعها اهل اللغة لاستدعاء الفعل
وخالفوا من معانيها باعتبار الرتبة فسموها اذا كان القايل فوق المقول له
امرا واذا كان دونه سموا ذلك طلبا ودعاء ومتى استعملوها في غير استدعاء الفعل
في التهديد نحو قوله واستفزز من استطعت وقوله اعملوا ما شئتم وفي الاباحة
نحو قوله واذا حللتم فاصطادوا ونحو قوله فاذا قضيت الصلوة فانتشروا
في الارض وفي التحدي نحو قوله فاتوا بعشر سور مثله مفتريات وفي التكوين
نحو قوله كونوا قردة خاسئين وما اشبه ذلك من الوجوه التي كانت مجازا خارجا
من بابها وضعت له وهذا مذهب كثير من الفقهاء والمتكلمين وقال جماعة من
الواقفين مشتركة بين جميع ذلك حقيقة فيه وانما يختص بعضها بالبعض واذا اراد
المامور به

المامور به كان امرا وسوا الايجاب الى رتبته وان كره الفعل كان ذلك نهيا وبهذا
بدا والذي يدل على صحة ما ذهبنا اليه ان اهل اللغة فرقوا بين صيغة الامر
وصيغة النهي وصيغة الخبر فقالوا صيغة الامر قول القايل لمن هو دونه افعل
والجملة مركبة من مبتدا وخبر ومن فعل وفاعل ونحو قولهم زيد في الدار
ونحو قام زيد لو كان الامر على ما قالوه لما كان لفرقهم بين هذه الصيغ معنى
وقد علمنا انهم فرقوا وانما قلنا ذلك لانه اذا كان الاعتبار بارادة المامور به
على قولهم فلو صادف ذلك قول القايل افعل لكان امرا وكذلك لو صادف
ذلك قوله لا تفعل لكان نهيا وذلك يؤدي الى انه لا فرق بين هذه الصيغ المعلوم
من حال اهل اللغة خلاف ذلك ولا يلزمنا مثل ذلك بان يقال اليس قد استعمل
صيغة الخبر في الامر نحو قوله ومن دخله كان امنا ونحو قوله والمطلقات
يتربصن بانفسهن وما اشبه ذلك وكذلك تستعمل صيغة الامر في النهي وغيره
من الاقسام نحو الاباحة والتحدي والتكوين والتهديد وغير ذلك لانا نقول
انما استعملوا ذلك على وجه المجاز دون الحقيقة فان قيل ظاهر استعمالهم يدل
على انه حقيقة في الموضعين قيل له لا نسلم ان نفس الاستعمال يدل على الحقيقة
لان المجاز ايضا مستعمل وانما يعلم كون اللفظ حقيقة بان ينص لنا اهل
اللغة على انها حقيقة او نجد اللفظة في كل موضع او غير ذلك من الاقسام التي
قد ذكرناها فيما مضى للفرق بين الحقيقة والمجاز وليس مجرد الاستعمال من
ذلك وليس لهم ان يقولوا ان المجاز طارٍ والحقيقة هي الاصل بدلالة انه يجوز
ان يكون حقيقة لا مجاز لها ولا يجوز ان يكون مجاز لا حقيقة له فتعلم بذلك

ان اصل استعمال الحقيقة وذلك ان الذي ذكره غير مسلم لانه لا يمتنع ان
يكون الواضعون للغة وضعوا اللفظ ونصوا على انها اذا استعملت في شيء
بعينه كانت حقيقة ومتى استعملوها في غيره كانت مجازا وان لم يتفق استعمال
اللفظة في واحد من المعنيين ثم يطرأ على الوضع الاستعمال فربما استعملوها
او لا في الحقيقة وربما استعملوها او لا في المجاز وانما كان يتم ذلك لو جعل
الاستعمال نفسه طريقا الى معرفة الحقيقة فيجعل ما ابتدي باستعماله
حقيقة وقد بينا انا لا نقول بذلك فان قيل اذا قال القائل لغيره اريد
منك ان تفعل كذا نادبا لك مثاب قوله افعل فينبغي ان يكون معناهما واحدا
قيل لهم نحن لا نمنع ان يكون لاستدعاء الفعل لفظة اخرى لانه متى ادعينا
انه لا لفظة تستدعي بها الفعل الا قول القائل افعل بل الذي ادعيناه
ان هذه اللفظة تستدعي بها الفعل وان شاركها غيرها في فائدة هذه
اللفظة لانه متى قال اريد ان تفعل كذا لا يسمى امرا بل يكون خبرا او خبرا
غير الامر وليس لهم ان يقولوا ان السؤال انما لا يسمى امرا وهو لا يستدعي
الفعل على ما قررتموه لانا قد بينا ان معناهما واحد وانما فرقوا بينهما في التسمية
لشيء يرجع الى اعتبار الرتبة وليس يمكن ذلك في صيغة الخبر لانهم فرقوا بينها
وبين صيغة الامر في اصل الوضع دون اعتبار امر آخر فان قيل اليس القائل
اذا قال لغيره اريد ان تفعل كذا وكان دونه المقول له يسمى سائلا فينبغي
اذا قال ذلك وهو فوقه ان يسمى امرا قيل له هذا اثبات اللغة بالقياس
وذلك لا يجوز لانه ليس اذا كان للسؤال لفظتان تطلق على مستعملها السائل

كل

كل ينبغي ان يكون بحكم الامر مثل ذلك ولو جاز ذلك لادى الى بطلان ما بيناه
من اعتبار اهل اللغة الفرق بين هذه الصيغ ولو لزم ذلك للزم ان تسمى
الاشارة امرا لان المشير قد يشير بما يفهم منه استدعاء الفعل ويسمى سايلا
ولا يقول احد انه امر على حال فان قيل لو لم يحتج في كونه امرا الى ارادة
المامور به جاز ان يكون كارها له وقد علمنا استحالة ذلك قيل له ان اردت
انه اذا استدعى الفعل لا يجوز ان يكون كارها له بمعنى ان ذلك مستحيل
فليس الامر كذلك بل يمكن وان اردت ان ذلك لا يجوز فهو مسلم لانه متى استدعى
الفعل وكان كارها له كان ناقضا للغرض وان فرضنا ان الامر حكيم يدل
امره على حسن المامور به فلو كرهه لكان مقبحا وذلك لا يجوز على الحكيم فلا
ذلك لا يجوز ومتى فرض فيمن ليس بحكيم فان جميع ذلك جائز غير مستحيل واما
حملهم ذلك على النهي بان قالوا لما كان من شرط النهي ان يكون كارها للمنهي
عنه وجب في الامر ان يكون مريدا للمامور به فالجواب عنه ان
الكلام في النهي كالكلام في الامر في ان ذلك ليس بمستحيل ولا يمتنع ان لا يكون
نهيا وانما يصح لانه نهى عن فعله وكان حكيما دل نهيه على قبح المنهي
فلاجل ذلك وجب ان يكون كارها له ولم يحسن منه ان يريده لان ارادة
القبيح قبيحة ومتى فرض فيمن ليس بحكيم فان ذلك جائز فان قيل فبأي
شيء يدل ان يكون مستعملا لما وضعه اهل اللغة حقيقة دون المجاز
قلنا بان يقصد الى استعماله فيما وضعوه ويطلق القول فانه اذا كان
حكيما فانا نعلم انه امر انه لو اراد غير ما وضع له على وجه التجوز لبينه

فمتى لم تقترن به البيان دلّ على انه اراد ما وضع له حقيقة ومتى لم يعرف ان القائل حكيم لا يفهم مراده الا بقرينة او بضطر الحد قصده لانه يجوز ان يكون اراد غير ما وضع له وان لم يبيّن ذلك في الحال لان القبيح غير مامون منه فاما القصد فهل هو من قبيل الاعتقادات او جنس مفرد فليس هنا موضع ذكره وبيان الصحيح منه ولا يمكن ان يدّعى ان الامر امر بعينه لانا نجد من جنسه ما ليس بامر ما هو في مثل صورته فان ادّعى ذلك غير ما هو موضوع للامر كان ذلك فاسدا من وجهين احدهما انهما يشتبهان على الحاسة ولا يفصل على السامع بينهما من جهة الادراك الا ترى ان السامع ~~بينهما من جهة الادراك~~ لا يفصل بين قوله اقيموا الصلوة وبين قوله اعملوا ما شئتم من حيث الادراك وان كان احدهما امرا والاخر تهديدا والوجه الثاني ان ذلك يبطل التوسع في المجاز لان معنى المجاز ان يستعمل اللفظة الموضوعة لشيء غير ما وضعت له فمتى قيل ان هذه اللفظة ليست لكذا بطل هذا الاعتبار ولا يمكن ايضا ان يقال انه يكون امرا لانه خطاب ولا انه علم الامر ما امر به ولا انه تصوّره لان جميع ذلك يثبت فيما ليس بامر فبطل اعتبار جميع ذلك فصل في مقتضى حقيقة الامر هل هو للوجوب او الندب او الوقف والخلاف فيه ذهب اكثر المتكلمين من المجبرة وغيرهم وقوم من الفقهاء الى ان الامر يقتضي الايجاب وانما يقتضي ان الامر اراد المامور به ثم ينظر فيه فان كان حكيما علم ان المامور به خير لا يتخيّر ~~ليس بقبيح~~ وان كان حكيما علم ان صيغته زائدة على الحسن وهو صيغة الندب لان المباح لا يجوز

ان يريده تعالى وان كان الامر غير حكيم لا يعلم بامره حسن الفعل اصلا لانه يجوز ان يريد القبيح والحسن جميعا وذهب قوم من المتكلمين وجل الفقهاء الى ان الامر يقتضي الايجاب وذهب كثير من المتكلمين الى الوقف وذهب كثير من المتكلمين الى الوقف في ذلك وقالوا لا نعلم بظاهر اللفظ احد الامرين ونحتاج في العلم باحدهما الى دليل وهو الذي اختاره سيدنا المرتضى رضي الله عنه انه قال بمعنى اللغة فانه يقول انه استقر في الشرع ان اوامر الله تعالى واوامر الرسول والائمة عليهم السلام على الوجوب والذي يقوى في نفسي ان الامر يقتضي الايجاب لغة وشرعا ولا يحتاج ان ينظر في حكم الامر فان كان حكيما علم ان له صفة الوجوب وان لم يكن حكيما لم يعلم بامره صفة الفعل لانه يجوز ان يوجب ما هو قبيح وما هو واجب وما ليس بواجب ولا قبيح فظاهر امره لا يدل على احدهما والذي يدل على ذلك انا نجد العقلاء باسرهم يوجهون الذم الى العبد اذا خالف امر سيده ولو يجوّزون على ذلك فلولا انهم علموا ان الامر يقتضي الايجاب لما جاز لهم ذمه على حال لانه اذا كان مقتضيا للندب فلا يستحق تارك الذم وان كان مشتركا احتاج الى بيان المراد فلا يستحق الذم اذا ترك له وخالفه وفي علمنا بذلك دليل على صحة ما اخترناه وليس لاحد ان يعلّق ذم العقلاء للعبد بقرينة تضاف الى الامر عقلا بها الايجاب ولاجل ذلك ذموه لان ذلك يفسد من وجهين احدهما ان العقلاء اذا ذموه علّقوا الذم بمخالفة الامر دون غيره حتى اذا استفسروا عن ذلك عبّروا عليه وقالوا لانه خالف امره وهو لامه والثاني انه لو كان الامر على ذلك لوجب ان لا يذمه الا من عرف تلك القرينة وفي عرفنا انهم يذمونه وان لم يعلموا الامر الاخر

اكثر من مخالفة الامر دليل على تعليق الذم بذلك حسب ما قلناه فاما قول من
قال الامر يقتضي ارادة المامور به فحسب فقد بينا في الفصل الاول ان الامر انما دل
على ارادة المامور به من حيث كان امرا وانه اذا دل وانما دل الامر لغير مطلق
الامر فقط لا اعتراض بذلك لا يمكن ان يدعى الاشتراك من حيث وجدت
اوامر كثيرة مستعملة في الندب لان ذلك انما يكون كذلك على ضرب من المجاز وقد
بينا ان الاستعمال ليس بدلالة على الحقيقة لانه حاصل في الحقيقة والمجاز فان
قيل ما انكرتم على من قال انهم عقلوا هناك قرينة لاجلها ذموا العبد اذ خالف
سيده وذلك انه امره بما فيه نفعه فان فوته ذلك يضر به فلا بد ان يكون حثا
عليه واذا امره بما فيه نفع يعود الى العبد ولا يتضرر بفوته لم يدل على ذلك
ولا يذمونه متى خالف قيل له هذا يسقط بالوجهين اللذين قدمناهما احدهما
انهم علقوا الذم بمخالفة الامر دون غيره وكان يجب على ما ادعى هذا السائل
ان يعلقوا الذم بدخول الضرر على السيد او فوت المنفعة وقد علمنا خلاف
ذلك والاخر انه يذمه مع العلم ان السيد لم يستضر بمخالفته لانه ينتفع بها
ولو كان الامر على ما قيل لما جاز ان يذمه الا من عرف ذلك وقد علمنا خلاف
ذلك على انا لا نسلم ذلك لان السيد قد لا يستضر بمخالفة عبده ويستحق العبد مع
ذلك الذم اذا خالف الا ترى انه لو قال لغلامه اسقني الماء فلم يسقه وكان هناك
غلام اخر يسقيه فان العقلاء يذمون العبد المخالف وان كان السيد لا
يدخل عليه ضرر لانه قد بلغ غرضه ومراده ولو كان لما قالوه لما حسن ذمه على
حال ولكنه يذمونه وان خالف منافع ترجع الى العبد الا ترى انه لو قال لعبده
يشاكل

فتباعد وادخل الحمام وكل الخبز وما اشبه ذلك مما يفعل بحسن منه ان يوبخ على
ذلك ويذمه ولولا ان ذلك جار مجرى ما كان يجب والا لم يحسن ذلك وليس لهم ان يقولوا
انه اذا خالف فيما عدده فوته عاد ذلك بالضرر عليه فلاجل ذلك حسن ذمه وذلك انه
اذا كان الامر على ما قالوه سقط فرقهم بذلك بين منافع تخصه وبين منافع
ترجع الى السيد لانهم ذموا بذلك ان يفصلوا بين ان يستحق الذم بمخالفة السيد امر صح
لمنافع تعود اليه وبين منافع ترجع الى العبد وعلى هذا الغرض الفصل
بينهما لان في كلا الحالين يعود الى الضرر بالمخالفة على السيد ويبطل الفصل
ومن سوى بينهما كان الجواب عنه ما تقدم ويدل ايضا على صحة ما ذهبنا
اليه قوله تعالى مخاطبا لابليس ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك فقرعه على
مخالفة الامر ولولا ان امره كان يقتضي الايجاب والا لم يستحق التوبيخ وليس
لهم ان يقولوا انه عابه وذمه لانه قد دله على انه امره بواجب لقرينة
اقترنت الى الخطاب لان الذي ذكروه يخالف الظاهر لان الله تعالى
علق ذمه بمخالفة الامر دون القرينة فمن ادعى قرينة يحتاج الى دلالة
وليس لهم ان قوله ما منعك ان تسجد ليس بتوبيخ وانما هو تقرير على
الذي حمله على مخالفة الامر وذلك ان هذا خلاف الاجماع لانه لا خلاف
بين الامة في ان هذا القول ذم لابليس ومن قال ليس كذلك سقط قوله ويدل
ايضا على ذلك قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره فحذر من مخالفة
اوامر الرسول ولولا انها كانت مقتضية للايجاب والا لم يجب الحذر من مخالفته
فان قالوا المخالف ليس هو ان لا يفعل ما اقتضاه الامر بل المخالف هو رد

القول دانيق ليس كذلك لان الذي ذكره ضرب من المخالفة وقد يكون
المخالفة بترك المامور به الا ترى ان القايل اذا قال لغيره قم واقعد
فقعد وقام يقال انه خالفه وان لم يرد قوله عليه كما انه اذا اراده عليه
وقال انه ليس لك الامر علي ذلك يقال انه خالفه وان لم يرد قوله عليه بكل
واحد من الامرين مخالفة ونحن نحمل الاية عليهما جميعا وليس لهم ان يقولوا
ان قوله فليحذر قرينة تدل على ان امره على الوجوب دون ان يكون
ذلك بمقتضى اللغة لانه متى لم يكن الامر مقتضيا للايجاب لم يحسن التحذير
من مخالفته الا ترى انه لا يحسن ان يحذر من مخالفة ما يدبنا اليه لما
لم يكن لها صفة الوجوب ويحسن ذلك فيما يوجبه علينا فعلم بذلك ان
التحذير انما يحسن اذا كان الامر مقتضيا للايجاب ويدل ايضا على صحة
ما ذهبنا اليه ما روي ان النبي صلعم قال لبريرة ارجعي الى زوجك فانه
ابو ولدك ولله عليك حق فقالت يا رسول الله اتامرني بذلك فقال
لا وانما انا شافع فعدل عن الامر الى الشفاعة فلولا انه كان يقتضي الايجاب
والا لم يكن فرق بينه وبين الشفاعة لان شفاعة النبي صلعم عندي ايجابها
فعلم بذلك ان امره كان يقتضي الايجاب فلاجل ذلك لم يامرها لانه اراد
ترغيبها في ذلك ولم يرد الايجاب ويمكن ان يعتمد في ان الامر يقتضي
الايجاب على ان يقال ان الاحتياط يقتضي ذلك لانه متى امتثل المامور
به فان كان مقتضاه الندب فقد حصله على كل حال وان كان ندبا
فقد امن الذم والعقاب من مخالفته لو كان واجبا وان كان واجبا

امتثل

امتثل المامور به فالاحتياط يوجب عليه ذلك على الحد الذي مثلناه الا ان هذا
وان امكن فانما يمكن ان يقال يجب عليه ان يفعل المامور به ولا يعتقد
فيه ان له صفة الوجوب لانه لا يعتقد ذلك وهو لا يامن ان يكون كذلك
يكون اعتقاده جهلا وانما يسلم له ذلك اذا خلا من اعتقاده في المامور به
وامتثل على نفس الفعل فاذا فعل ذلك كان ذلك معتمدا ويدل ايضا على صحة ما
ذهبنا اليه رجوع المسلمين باجمعهم من عهد النبي صلعم الى زماننا هذا في وجوب
الافعال واحتجاجهم في ذلك الى اوامر الله تعالى واوامر رسوله فلولا انهما
يقتضيان الايجاب والا لم يجز ذلك وكان للمحتج عليه ان يقول واي
شي في ذلك مما يقتضي الايجاب والامر يقتضي الايجاب فعلمنا باجماعهم على
ذلك دليل على صحة ما قلناه وليس لاحد ان يقول انهم عقلوا ذلك بالقرينة
دليلهم على ذلك لان هذا دعوى محضة ومن ادعى القرينة فعليه ان يوردها
ولم نر المحتجين باوامر الله تعالى واوامر رسوله ذكروها على حال فيجب ابطالها
طريقة معتمدة ومن الفقهاء والمتكلمين من استدل على ان الامر يقتضي الايجاب
بان قالوا ان الايجاب حكم معقول فلا بد ان يكون اهل اللغة قد وضعوا
له عبارة لان الحاجة اليه ماسة وليس يجد عبارة تستعمل في ذلك الا
هذه اللفظة فيجب ان يكون مفيدة للايجاب واعترض على هذا الدليل
خالفهم بان قالوا هذا محض الاقتراح ولم يجب على اهل اللغة ان يضعوا
لذلك عبارة الا انهم قد وضعوا الكلام معقول عبارة لانهم قد
وضعوا الكلام معقول عبارة فان ادعيتم ان كان الوجوب لا انا نعلم

صرح برد الدعوى المحض

ان لاختلاف الالوان اسماء معقولة ولم يضعوا لكل واحد منها عبارة
تخصه كما فعلوا ذلك في الالوان وكذلك لم يضعوا للاختلاف في الالوان
اسما كما وضعوا للخلاف في الالوان وامور كثيرة معقولة لم يضعوا لها
عبارة فما المنكر من ان يكون حكم الايجاب كذلك ولو سلم ذلك لقد وضعوا
له ذلك وهو قولهم اوجبت عليك والزمتك اياه او فرضت عليك او متى
لم تفعل استحققت الذم والعقاب وهذه عبارة تفيد كلها ما اقترحتموه
على ان الندب ايضا معنى معقول والاباحة معنى معقول لم يضعوا
لها عبارة فان قلتم قد وضعوا لهما عبارة وهي قولهم ندبتك اليه
واخبرتك اياه قيل لكم في الايجاب مثله فان قلتم قولهم اوجبت
والزمت انما هو خبر وليس بامر قيل لكم وكذلك قولهم ندبت واخبرت
خبر محض وليس بامر فاستويا في القولين فاما الاستدلال بقوله تع
اطيعوا الله واطيعوا الرسول على ان امرهما يقتضيان الايجاب فلا يصح
لان الاية تضمنت الامر بالطاعة لهما والكلام في الامر وقع هل يقتضي الايجاب
ام لا فالاستدلال بها لا يصح فاما قوله تع فلا وربك لا يؤمنون حتى
يحكموك فيما شجر بينهم ... فيما قضيت ويسلموا تسليما لا يمكن الاعتماد عليه ايضا في
ان الامر يقتضي الايجاب لان القضاء في الاية بمعنى الالزام وليس بمعنى الامر
والالزام هو الايجاب وكذلك قوله تع وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى
الله امرا ان يكون لهم الخيرة من امرهم لا يمكن الاعتماد عليه لان القضاء بمعنى الالزام
على ما بيناه على انه تع قال ان الامر يقتضي الندب الا ترى انه لا يقول ان لهم الخيرة بل نقول

الا الفعل

ان الفعل فقد تناوله الندب والاولى فعله والتخيير انما يثبت في المباح المحض
وليس ذلك قولا لاحد فاما قوله ومن يعص الله ورسوله فقد ضل ضلالا بعيدا لا
يمكن الاعتماد عليه لان العصيان قد يكون لمخالفة المندوب ولاجل هذا حملنا
قوله وعصى ادم ربه فغوى على انه خالف ما ندب اليه وقد يتجاوز ذلك
الى ان يقال عصيتني فخالفت مشورتي بانه عصى يقولون امرتك فعصيتني وانه
على الاعتماد عليه والذي قلناه هو الاعتراض على قول من قال ان الامر يقتضي
الايجاب لمن سمي مخالفه عاصيا لانا قد بينا ان العصيان قد يطلق
على مخالفة المندوب فاما وصفه تع ابليس بالعصيان وانه علم انه
فعل معصية بترك السجود المامور به وقد دل لنا على ان الامر يقتضي الايجاب فلم
يخرج من بابه ومن قال بالندب قال علم ذلك بدليل غير الامر فلا يمكن الاستدلال
واما من اعتمد على ان الامر بالشيء نهي عن ضده لفظا او معنى فلاجل ذلك اقتضى
الايجاب فلا يمكن الاعتماد عليه لان عندنا ليس الامر بالشيء نهيا عن ضده وسنبين
ذلك فيما بعد فلا يمكن الاعتماد على ذلك ولا يمكن ايضا ان يعتمد على ان
ان الامر يدل على ان الامر يريد المامور به واذا كان كذلك فلا بد من
ان يكون كارها لضده لان ذلك يفسد من وجهين احدهما انا قد بينا
ان الامر لا يقتضي ارادة المامور به اصلا فلم يصح ذلك ثم لو اقتضى ذلك
لم يجب ان يكون كارها لضده والوجه الثاني ان ذلك يقتضي ان تكون
النوافل واجبة لانها مرادة وقد علمنا انها ليست مكروها ضدها ولا يمكن
ايضا ان يقال ان نفس الارادة للشيء كراهة لضده لان ذلك يفسد من وجهين

مسئلة في ان الامر بالشي
نهي عن ضده

ايضا لاحدهما ان النهي الواحد لا يجوز ان يكون يتضمن ضدين فكيف يمكن ان
يدعى ان الارادة بصفة الكراهة والثاني ان بعض ذلك بالنوافل لانها
مرادة وليست مكروهة الضد ولا يمكن ايضا ان يعتمد بان يقال لا يفهم الامر بمعنى
المامور به فبين على جواز تركه دليل لان لقايل ان يقول العربي يسمي المامور
ولكن انه كيف يقتضيه هل هو على جهة الوجوب او على جهة الندب ولا يمكن
ايضا ان يقال ان الامر اراد المامور به على جهة الايجاب لان ذلك مبني على ما يستدل
به الجبائي قلناه من ان الامر يقتضي الايجاب او ان يقال انه اراد المراد فلا
بد فلا بد من ان يكون كارها لضده وارادة النهي كراهية لضده لا بفعل
فان اريد بذلك الوجه الاول فذلك صحيح وينبغي ان يقتصر على ان يقال
ان الامر يقتضي الايجاب ولا يعول في العبارة وان اريد به ما عدا
ذلك فقد ابطلنا صحة ذلك ولا يلزم القايلين بالندب ان يقال لهم يجب
على قولكم ان لا يكون فرق بين الامر بالنوافل والفرايض لانهم يقولون
ان مجرد الامر لا فرق بينهما وانما علمنا حكم الفرايض وانه يستحق بتركها
العقاب بدليل غير الامر ولا يلزمهم ايضا ان يقال لهم ينبغي ان يكون
الامر لا يدل على اكثر من حسن المامور به فقط اذا كان صادرا من حكيم
ويلزم على ذلك ان يكون الامر مرتبا للاباحة لانها حسنة لانهم يقولون
المباحات وان كانت حسنة فلا يحسن من القديم تعالى ان يريدها لان التكليف
لان ذلك عبث فلهذا يريد فبذا الاعتماد على ما ابطلناه واحكمناه فصل في
حكم الامر الوارد عقيب الحظر ذهب اكثر العلماء ومن صنف اصول
الفقه

الفقه الى ان الامر اذا ورد عقيب الحظر افاد الاباحة وقال قوم انه يقتضي الامر
على ما كان من ايجاب او ندب او وقف فلا اعتبار بما تقدم وهذا هو الاقوى
عندي وقال قوم ان معنى الامر والذي يدل على ذلك ان الاعتبار في
هذه الالفاظ بظواهرها وموضوعها لانا متى لم نراع ذلك لم يمكننا الاستدلال
بشيء من الكلام واذا ثبت ذلك وكانت صيغة الامر بعد الحظر وصورته كما كانت قبل الحظر
وجب ان يكون مقتضاها على ما كان الا ان يدل دليل على وجوب خلاف ذلك ويعدل
عليه كما اذا دل دليل ابتداء على خلاف مقتضاها في اصل الوضع حملت عليه والذي
يدل ايضا على ذلك ان كون الامر واردا عقيب الحظر العقلي ليس باكثر من كونه واردا
عقيب الحظر العقلي الا ترى ان الصلوة والحج والجهاد وغير ذلك من الشرعيات قبح
بالعقل فيحظرها ومع ذلك لما ورد الشرع بها وتناولها الامر حمل ذلك على
الوجوب او الندب على الخلاف فيه ولم يكن ما تقدمها من الحظر العقلي
موجبا للاباحة وكذلك حكم الامر اذا ورد عقيب الحظر اللفظي ينبغي ان يكون
حكمه حكم ما ورد ابتداء ولا يؤثر في تغيير ذلك ما تقدم من الحظر ولا بدليل
فاما تعلقهم في ذلك بان قالوا الحظر لما كان منع من الفعل ينبغي ان يكون
الامر رافعا لذلك وذلك لا يفيد الاباحة فان الذي يقتضيه هذا الاعتبار
انه ينبغي ان يكون الامر مخالفا لحكم الحظر وكذلك نقول وقد يكون مخالفا بان
يقتضي الوجوب او الندب او الاباحة فمن اين ان المراد احدهما دون الاخر
وكل ذلك ينبئ حكم الحظر فيسقط التعلق بذلك فاما تعلقهم في ذلك بان اوامر
القران الواردة عقيب الحظر كلها كذلك نحو قوله تعالى واذا قضيت الصلوة فانتشروا

في الارض ونحو قوله واذا حللتم فاصطادوا وما جرى مجرى ذلك فينبغي
ان يكون حكمها ذلك وليس يصح لانا نقول انما علمنا ذلك بدليل غير الظاهر ولو
خلينا والظاهر لحكمنا في هذه الامور كما كنا نحكم فيها ابتدا من غير ان يتقدمها
حظر ولا كالتعلق بذلك لا يصح على انه قد ورد في القران عقيب الحظر الامر وان
لم يوجب الاباحة نحو قوله تع ولا تحلقوا رءوسكم حتى يبلغ الهدي محله ليس هو
بمباح بل هو نسك وذلك يخالف ما اصلوا القول فيه فصل في ان الامر
بالشي هل هو امر بما لا يتم الا به ام لا اعلم ان الامر اذا ورد فلا
يخلو من ان يكون متناولا لما ورد على صفة مخصوصة او يكون مطلقا فان
كان متناولا لمن كان على صفة وجب ان يكون مقصورا على من كان عليها
ومن ليس عليها لا يلزمه ان يحصل نفسه عليها ليتناوله الامر الا ان يدل
دليل على وجوب تحصيل تلك الصفة لمن لا يلزمه لمكان الدليل وذلك نحو
قوله تع ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا فاوجب الحج على
من كان مستطيعا فمن ليس بمستطيع لا يلزمه تحصيل الاستطاعة ليدخل
تحت الامر وكذلك لما اوجب الزكوة على من ملك مايتي درهم او عشرين
دينارا فمن ليس معه النصاب لا يلزمه تحصيل النصاب ليدخل تحت الامر
وان كان الامر مطلقا نظر فيه فان كان لا يصح على وجه ما الا بفعل اخر
وجب تحصيل ذلك الذي لا يتم معه المامور به وذلك نحو الامر بالمسبب وهو لا
يحصل الا عن سبب فلا بد ان يكون السبب واجبا عليه الا ترى ان من وجب
على غيره ايلام غيره وذلك لا يحصل الا عن ضرب فلا بد من ان يلزمه الضرب ليحصل

عنده

مه ذكر عدم صحة وقوع الفرض الكافر

منه
عنده الاثم ولهذه الجملة قلنا ان الكافر اذا كان مخاطبا بالشرايع على ما
بيناه يلزمه الاسلام لانه لا يصح منه ايقاع الفعل على وجه القربة وكونها
شرعية وكونه كافرا يمنع من ذلك فان كان ذلك المامور لا يصح على وجه ما
حصوله الا به وقد علم بالشرع انه لا يكون شرعيا الا بفعل اخر جرى مجرى
الاول في وجوب تحصيل ذلك الامر حتى يصح المامور به وذلك نحو قوله
تع اقيموا الصلوة وقد علمنا ان الصلوة لا تصح الا بالطهارة وستر العورة
وغير ذلك من الشرايط ولا يكون شرعية الا كذلك وجب عليه تحصيل كلما
لا تتم الصلوة الا بها من الطهارة وغيرها وان لم يرد دليل على وجوب فعل اخر
غير انه متى اذا كان امر من الامور وجب عليك كذا فانه لا يجب عليه تحصيل
ذلك الامر ليلزمه ما اوجب عليه عند حصوله ولذلك قلنا ان قوله تع
واتوا الزكوة لا يقتضي وجوب تحصيل النصاب لما لم يدل دليل شرعي على ذلك
وفرقنا بينه وبين قوله اقيموا الصلوة على ما بيناه فاما استدلال اهل العراق
على ان ستر الركبة واجب لان ستر العورة لا يتم الا به فبعيد لان ذلك ليس
بمستحيل بل يمكن ستر العورة وان لم تستر الركبة واذا سلم لهم ان الفخذ من العورة
وان كان عندنا الامر بخلاف ذلك لم يسلم الا ان يدل دليل آخر على ان ستر العورة لا يتم
الا بستر الركبة حتى يجب عليه للامر بستر العورة واما ما قاله الشافعي في
قوله او عدل ذلك صياما في انه اذا كان بدل كل يوم مد من طعام فنقص
عن المد يجب صوم يوم تام لان صوم بعضه لا يتم الا بصوم جميعه فصحيح لانا قد
علمنا بالشرع ان بعض اليوم لا يكون صوما فاوجبنا تمام اليوم لذلك وجرى ذلك

مه ستر الركبة

مجرى الامر بالصلوة وانها لا تكون كذلك الا بالطهارة فاوجبنا الطهارة ولو
لم يدل دليل على ذلك لما كنا نوجب عليه الا ذلك القدر الذي يصيبه فاما
دخول المرفقين في باب وجوب غسلهما في غسل اليدين فخارج عن هذا الباب لان
اسم اليدين واقع على عضوين المرفقان حد اخلاهن منهما فليس ذلك من باب ما
لا يتم الشيء الا به من طريق اللفظ بعد واما ما يحكى عن عباس في قوله وأتموا
الحج والعمرة لله انه لما كان الاتمام يقتضي الدخول وجب الدخول الذي لا يصح
الاتمام الا به فالذي يقوى عندي خلاف ذلك لانه لا يمتنع ان يكون الامر
متناولا لمن كان قد دخل في الحج فيلزمه اتمامه واما من لم يدخل فيه فليس
يجب عليه الدخول اللهم الا ان يدل دليل على وجوب الدخول غير الامر
بالاتمام فيجب المصير اليه ولاجل ما قلناه وجب على من دخل في الحج تطوعا
اتمامه وان كان الدخول لم يكن واجبا عليه وحجة الاسلام يجب الدخول فيها
وانما دل الدليل على ذلك وهذه جملة كافية ينبغي ان يجرى الباب على
هذا المنهاج ان شاء الله تعالى **فصل في ان الامر يتناول الكافر والعبد
كما يتناول المسلم والحر** ذهب اكثر المتكلمين والفقهاء الى ان
الكافر مخاطب بالشرايع وكذلك العبد وقال قوم من شذاذ ليسوا مخاطبين
بها والذي اذهب اليه هو الاول والذي يدل على ذلك ان المراعى في كون
المكلف مخاطبا بالشريعة ان يرد الخطاب على وجه يتناوله لفظا ويكون
متمكنا من ذلك فاذا ثبت هذا فقد ورد الخطاب يحتاج ان ننظر فيه فان
كان خاصا بالمؤمنين مثل قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا صح ان يكون الخطاب
لهم

ولا يتناول الكافر الا ان يدل دليل على انهم مخاطبون بمثل المؤمنين فيحكم بذلك
لاجل الدليل ومتى كان الخطاب متعلقا باسم يتناول الكافر والمسلم مثل
قوله يا ايها الناس ولله على الناس حج البيت من اموالهم وما جرى مجرى ذلك
ينبغي ان يحمل على عمومه وشموله في دخول الكافر والمسلم تحته الا ان يدل
دليل على خلافه فيحكم به ويخرج من جملة العموم وليس لاحد ان يقول ان الكافر
لا يصح منه فعل الصلوة ولا فعل الحج مع كفره فلا يجوز ان يكون مرادا بالخطاب
وذلك ان الذي يجب ان يكون عليه حتى يصح تناول الخطاب له ان يكون
على صفة يصح معها اذا ما تناوله الامر ان يكون متمكنا من تحصيلها ويمكن
ان يخرج من تكليفه في الحالين على حد واحد واذا ثبت ذلك فالكافر وان لم يكن
بصفة الايمان فيصح منه العبادة فهو متمكن من فعل الايمان ويجب عليه تحصيله
ليصح منه العبادة لان ايجاب الشيء ايجاب ما لا يتم الشيء الا به على ما بيناه
في الفصل الاول في السبب والمسبب والطهارة والصلوة وانه لا فرق بين ان
يكون متطهرا في انه يلزمه فعل الصلوة وبين ان يكون متمكنا منها في انه
يلزمه كذلك وكذلك القول في الكافر وليس يجري ما ذكرناه مجرى من قطع
رجل نفسه في سقوط فرض الصلوة عنه قائما لان مع قطع رجله يستحيل منه
الصلوة قائما فلاجل ذلك سقط عنه وليس كذلك الكافر لان الايمان ممكن
منه ويجري في هذا الباب مجرى من شد رجل نفسه في انه يلزمه فعل الصلوة
قائما فلاجل ذلك سقط عنه وليس كذلك الكافر لان الايمان متمكن فيه
ويجري في هذا الباب مجرى ذلك ويدل ايضا على صحة ما ذهبنا اليه قوله تعالى

فهل المشركين الذين لا يوتون الزكوة فذم الله المشركين بمنعهم الزكوة فلولا
انهم مخاطبون بها والا ما كانوا يستحقون الذم اذا لم يفعلوها ويدل على
ذلك ايضا قوله حاكيا عن الكفار قالوا لم نك من المصلين فلولا انهم مخاطبون
بها والا لم يعدوه من جملة ما عوقبوا عليه وليس لهم ان يقولوا انهم عدوه
من جملة ذلك قوله ولم نك نطعم المسكين وان كان غير واجب عليهم وذلك انه لا
يمتنع ان يكون اراد وانا لم نك نمنع الزكوة عن المساكين او نمنع ما وجب علينا في
الكفارات من الطعام للمساكين على ما تضمنته الاية الاولى فلاجل ذلك عدوه
في جملة ما عوقبوا عليه ويدل ايضا على ذلك ما لا خلاف فيه بين المسلمين
من وجوب حد الزاني عليهم اذا زنوا ووجوب القطع عليهم اذا سرقوا
فلولا انهم مخاطبون بترك الزنا وترك السرقة والا لم يجب عليهم الحد كما لا
يجب على المجانين والاطفال لما لم يكن ذلك واجبا عليهم وتعلق من خالفنا
في ذلك بان قال الصلوة لا تصح منه فينبغي ان لا يكون مخاطبا بها كما كان
المقطوع الرجل لما لم يصح منه فعل الصلوة قائما لم يكن مخاطبا بها وقد
قلنا ما عندنا في ذلك فاغنى عن الاعادة وتعلقوا ايضا بان قالوا لو كان
الكافر مخاطبا بالصلوة لوجب عليه قضاؤها اذا اسلم مثل المسلم اذا لم
يصل وجب عليه قضاؤها وهذا ايضا غير صحيح لان القضاء فرض ثان يحتاج
الى دليل مستانف وليس ما دل على وجوب الفعل دالا على قضائه الا ترى
ان من فاتته الجمعة وصلوة العيدين لا يلزمه قضاؤها وان كان مخاطبا
بها في حال الاداء وكذلك ما دل على وجوب القضاء لا يدل على وجوب المقضي

لان الحايض

لان الحايض يلزمها قضاء الصوم وان لم يكن ذلك واجبا عليها في حال الحيض
فان قالوا الصوم وان لم يجب عليها في حال الحيض فهو واجب عليها على وجه قلنا
ذلك ينتقض بالصلوة فانها تجب عليها على وجه ومع ذلك لا يلزمها اداؤها
في حال الطهر والكلام في العبيد كالكلام في الكافر سواء ولا فرق بينهما اذا كان
داخلا تحت الاسم وليس لهم ان العبد لا يملك تصرفه فكيف يجب عليه فعل ذلك
الا انه لا يملك تصرفه على كل حال لان الاوقات التي هي اوقات العبادات
مستثناة من جملة ما يملك منه من الاوقات فسقط الاعتراض بذلك واما الصبي
الذي ليس بكامل العقل ولا يميز لما يجب عليه وان كان الاسم يتناوله لم
غير مراد لانا نخصه من ذلك من حيث لا يحسن تكليف من ليس بكامل العقل
ومن لا يتمكن من فعل ما كلفه على الوجه الذي كلفه واما ما يتعلق بالاموال
منهم فداخلون تحت الاسم الذي يوجب ذلك من الزكوات وقيم المتلفات
واروش الجنايات وغير ذلك لان قوله خذ من اموالهم صدقة يدخل تحته البالغ
والطفل فينبغي ان يجب ذلك وعلى هذا يجري الباب فاما المراة فان كان
الخطاب يختص النساء فلا خلاف انها داخلة تحت الخطاب وان كان
الخطاب يتناول اسم الجنس مثل قوله ولله على الناس حج البيت فكذلك
وان كان يختص الذكور فمن الناس من قال ان النساء لا يدخلن فيه الا
بدليل وهو الظاهر من مذهب الشافعي وعليه كثير من الفقهاء وذهب
الباقون الى انها تدخل مع الرجال لان الرجال والنساء اذا اجتمعوا في
الخطاب غلب حكم التذكير وهو الظاهر على مذهب اهل اللغة فينبغي ان نعتقد

ذهب اهل اللغة والمتكلمين و
كثير من الفقهاء الى ان الامر بالشي ليس بنهي عن ضده لفظاً ولا من جهة المعنى
على المذهب الذي اخترناه فان الامر يقتضي الايجاب وان كان صادراً من
حكيم دل على وجوب ذلك الشي يقتضي ان يكون تركه قبيحاً وسوا كان تركه
واحداً او تروك كثيرة في انه يجب ان يكون كلها قبيحة اذا كان الامر مضيقاً
وان كان الامر مخيراً فيه سنة ومن ضد له آخر دل على ان ما عدا ذلك قبيح
من تركه وان لم يكن له الا ترك واحد فيجب القطع على انه قبيح او لم يدل
على انه واجب مثله مخير فيها الا انه مع هذا التفصيل ايضاً لا يجوز ان
يسمى نهياً عن ضده لان النهي من صفات الاقوال الدول للمعاني وليس كل ما
علم قبحه يسمى نهياً الا على ضرب من المجاز والذي يدل على صحة ما
اخترناه ان اهل اللغة فرقوا بين صيغة الامر وصيغة النهي فقالوا الصيغة
الامر قول القايل لمن دونه افعل والنهي قوله لا تفعل وهما مدركان
بحاسة السمع وليس يسمع من قوله افعل لا تفعل فلا ينبغي ان يكون نهياً من حيث
اللفظ لانه لو كان كذلك لوجب ان يسمعا معاً كما يسمع لو جمع بين اللفظين
وقد علمنا خلاف ذلك فاما انه مضاد للنهي من جهة المعنى فقد بينا ما عندنا
في ذلك وفيه كفاية وذلك بين ان الامر يقتضي الايجاب وقد دللنا عليه فيما
مضى ومن انه صحة ما قلنا ان الامر بالشي لو كان نهياً عن ضده لجاز لقايل
ان يقول ان النهي بالشي حمل الضد وذلك جهالة ولا يلزم منا مثل ذلك
فيما اخترناه من دلالته على صحة تركه لانه لا يمتنع ان يدل النهي على حسن امر وقبح
شي آخر

شي آخر من وجهين وليس ذلك بمتضاد ويستحيل ان يكون العلم جهلاً
لان الصفتين متضادتان فبان الفرق فاما شبهة من خالف في ذلك فهو
ان قال الامر يقتضي ارادة المامور به وارادة الشي كراهة ضده ولكنه
يقتضي ان لا يريد الشي الا ويكره ضده فان ذلك يسقط بما قلناه من ان الامر
لا يدل على ارادة المامور به ولو دل لم يكن ارادة الشي كراهة ضده لان ارادة
النوافل حاصلة وليست بكراهة لضدها ومتى بنى على ان الامر يقتضي الايجاب
واذا كان صادراً من حكيم دل على وجوبه وان ما عداه قبيح اذا لم يدل
على انه واجب مخير فيه مثله هو المعتمد عليه على ما بيناه . فصل في ان
الامر بالشي يقتضي الفعل مرة ولا يقتضي التكرار ذهب اكثر المتكلمين والفقهاء
الى ان الامر بالشي يقتضي بظاهره اكثر من فعل مرة ويحتاج في زيادته الى
دليل آخر وهو المحكي عن ابي الحسن والظاهر من قول الشافعي وقال قوم شذاذ
ان الامر بظاهره يقتضي التكرار وذهب قوم الى الوقف في ذلك وقالوا
القطع على ان ارادة المرة الواحدة مراد وما زاد عليه مشكوك فيه فنقف
فيه والذي اختاره المذهب الاول والذي يدل على ذلك ان الامر ان شهد
على دفعة واحدة اذا ابتدأه يقتضي الفعل مرة واحدة ولا يفهم من ظاهره
الا ذلك الا ترى ان من قال لغلامه اسقني ما فعل منه اكثر من مرة واحدة
حتى انه لو كرر عليه الماء دفعة ثانية لعده سفيهاً وليس لاحد ان يقول
ان ذلك علم بشاهد الحال او بقرينة اقترنت الى الامر دلته على المرة الواحدة
وذلك ان ما ذكرناه نعقله وان لم نعرف القرائن اصلاً ولا يخطر ببالهم القرينة

يحتاج ان يكون معنى له وليس هناك قرينة تدل على ذلك فان قالوا العزم بين
انه يعلم اكتفاءه بمرة واحدة وما زاد عليها لا يحتاج اليه لان هذا
لا طريق له الى العلم به لانه قد لا يكتفي بمرة واحدة ويحتاج في زيادتها الى
مثل تجديد الامر فلو كان ذلك معقولا ان الامر الاول لما احتاج اليه واذا ثبت
ذلك في الاوامر في الشاهد وجب ان يكون حكم اوامر الله تعالى ذلك الحكم ويدل
على ذلك ايضا ان الامر لو اقتضى استغراق الاوقات لاقتضى استغراق الاحوال
والاماكن فلو كان يجب فعله في سائر الاماكن والاوقات لوجب فعله على
سائر الاحوال في سائر الاماكن وذلك لا يتفق لاحد وانما قلنا ذلك لان الاوقات
ظروف الزمان كما ان الفعل لا بد له من ذلك فكذلك لا بد له من ظروف
المكان والاحوال ويدل على ذلك ايضا ما لا خلاف فيه بين الفقهاء من
ان الرجل اذا امر وكيله بطلاق زوجته لم يكن له ان يطلقها اكثر من
واحدة فلو كان الامر يقتضي التكرار جاز له اكثر من مرة واحدة وذلك
خلاف الاجماع ويدل على ذلك ايضا ان الامر بالشيء لو ما جرى مجرى
مجرى الجزء احداثه كما ان الجزء عن احداثه لا يقتضي اكثر من مرة واحدة
فكذلك الامر ويدل على ذلك ايضا ما روي عن النبي صلعم وآله انه لما قال له
سراقة بن مالك ابن جعشم الخثعمي المدلجي في حج العام اعامنا هذا يا رسول الله
ام للابد فقال عم بل لعامنا هذا ولو قلت نعم لوجب فبين عم انما يقتضي
الامر لذلك العام وما زاد على ذلك انما كان يثبت بقوله نعم لو قاله ولو كان
الامر يقتضي التكرار لما احتاج الى ذلك فان قيل اذا كان الامر يقتضي الفعل مرة

واحدة

واحدة فلم استفهم سراقة وهلا قطع بظاهره على انه لذلك العام ولم يحتج
الى الاستفهام قيل له انما استفهم عن ذلك لانه جوز ان يكون ذلك للابد
بدليل غير ظاهر الامر كما وجد مثل ذلك في اوامر كثيرة مثل الصلوة والزكوة
وغيرهما من افعال الشرع ولاجل ذلك حسن استفهامه عليه وتعلق من خالفنا
في ذلك باشياء منها انهم حملوه على النهي وقالوا ان النهي لما اقتضى التكرار
فكذلك يجب في الامر لانه ضده والجواب عن ذلك انا نقول في النهي مثل ما
نقوله في الامر وان الذي يقتضيه ظاهره ان لا يفعل دفعة واحدة وما زاد
على ذلك يحتاج الى دليل آخر ومن الناس من فرق بينهما فقال الاستعمال فرق
بين الموضعين لان النهي يعقل منه في الشاهد التكرار الا ترى انهم قالوا
لغلامه لا تفعل كذا وكذا يعقل منه الامتناع على كل حال وليس كذلك الامر
على ما بيناه وقالوا ايضا ان النهي لما كان يقتضي الكف عن المنهي عنه اذ لا
ضيق فيه ولا حرج فاقتضى لذلك الدوام وليس كذلك الامر لانه لو اقتضى
الدوام لم يلحق في ذلك المشقة والضيق وقالوا من نهي عن الفعل في الازمان
كلها فيقال فيه انه انتهى عما نهي عنه واذا امر بالشيء ففعله ثم فعله مرة اخرى
لا يقال انه فعل ما امر به والمعتمد هو الاول ولهذا الفرق الثاني وهو الرجوع
الى الشاهد وتعلقوا ايضا بان قالوا انه اذا اطلق الامر فليس بان يقتضي الفعل
في وقت باولى من ان يقتضي في وقت آخر فيجب ان يحمل على الاوقات كلها والجواب
عن ذلك انا نقول انه يجب عليه ان يفعله في الثاني على ما نذهب اليه في الفور
سقوط السؤال ومن قال بالتراخي يقول هو مخير في الاوقات كلها ومن قال بالوقف

قال ننظر بشان وقت الفعل وليس لاستغراق الاوقات فيه ذكره فيدعي فيه
العموم وتعلقوا ايض بان قالوا لو لم يقتضي التكرار لما صح النسخ لان معنى
النسخ هو ازالة مثل الحكم الثابت بالنص الاول وفي الثاني بنص اخر على وجه
لولاه لكان ثابتا به مع تاخره عنه ولو كان الامر يقتضي الفعل مرة واحدة
لما صح ذلك على حال والجواب عن ذلك ان النسخ انما يصح اذا دل دليل عن الظاهر
على انه اريد به التكرار فاما اذا تجرد عن ذلك فلا يصح فيه النسخ على حال وتعلقوا
ايض بان قالوا وجدنا اوامر القران كلها على التكرار فوجب ان ذلك يكون
مقتضى الامر والجواب عن ذلك انا لا نسلم ان اوامر القران كلها على التكرار
لان فيها ما يقتضي الفعل مرة واحدة وهو الامر بالحج على ما بيناه ولما
يقتضي منها التكرار فبدليل عن الظاهر وهو الاجماع فمن ابن لهم ان ذلك
مقتضى الامر وهذه الجملة التي ذكرناها تاتي على جميع ما يتعلق بهذا الباب

ذهب اكثر الفقهاء والمتكلمين الى انه لا يتكرر بتكرر الشرط والصفة وانه
يقتضي الفعل مرة واحدة عند اول الشرط والصفة ومنهم من قال ان ذلك
يوجب التكرار والذي اذهب اليه هو الاول والذي يدل على ذلك ان
القايل اذا قال لغلامه اذا دخلت السوق فاشتر الفاكهة لم يعقل منه شراء
الفاكهة كلما دخل السوق وانما يفعل ذلك مرة واحدة حتى انه لو فعل دفعة اخرى
لاستحق التوبيخ والذم ويدل ايض على ذلك انه اذا ثبت ان الامر المطلق يقتضي الفعل
مرة واحدة فتعلقه بصفة او شرط يقتضي ايقاع ذلك الفعل عند حصول

الشرط

الشرط على خلاف ذلك ويدل ايض على ذلك ان القايل اذا قال لوكيله طلقها اذا
دخلت الدار فلا خلاف ان ذلك لا يقتضي جواز طلاقها كلما دخلت الدار وانما
يقتضي جواز ايقاع الطلاق عند دخولها الدار اولا واذا ثبت ذلك في الامر
نعم ينبغي ان يكون هذا حكمها الا ان حقيقة الامر لا تتغير وقد تعلق من خالف في
ذلك باشياء منها ان قالوا ان الحكم المعلق بالصفة او الشرط يجري مجرى تعليله
بالعلة فكما ان الامر المعلق بالعلة يقتضي التكرار عند تكرر العلة فكذلك
القول في الشرط والصفة والجواب عن ذلك ان هذا انما يلزم القايلين بالقياس والعلل ومن قال بذلك يقول ان العلة دالة على الحكم ولذلك يتكرر
الحكم بتكررها لانه لا يجوز حصول الدليل مع ارتفاع المدلول لان ذلك يكون
نقضا لكونها دلالة والصيغة الشرط شرط ولا يجب ان يكون مثل الشرط
شرطا في كل موضع كما لا يجب ان يكون دخول الدار شرطا في جواز الطلاق
كلما دخلت الدار وتعلقوا ايض بان قالوا لو لم يتكرر بتكرر الشرط او الصفة
لكان اذا لم يفعل مع الشرط الاول ثم فعل مع الشرط الثاني ان يكون قاضيا لا
مؤديا فلما كان ذلك باطلا علم انه مراد والجواب عن ذلك ان ذلك قضاء
في الحقيقة فان منع من اطلاق هذه العبارة عليه في بعض المواضع فلا اعتبار
بذلك لان المعول على المعاني دون العبارات وتعلقوا بان قالوا ان
النهي المعلق بصفة يقتضي تكريره عند تكرار الصفة فكذلك القول
في الامر والجواب عن ذلك ان قولنا في النهي مثل قولنا في الامر لا يقتضي ذلك
بظاهره فسقط الاحتجاج بذلك وتعلقوا ايض بان قالوا وجدنا اوامر القران

المتعلق بالصفات والشروط يقتضي التكرار نحو قوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس
الى غسق الليل ونحو قوله وان كنتم جنبا فاطهروا اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا
وقوله الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة وغير ذلك والجواب
عن ذلك ان جميع ذلك عقل بغير الظاهر وبدليل دل على ذلك من الاجماع وغيره ومن
الناس من فرق بين بعض ذلك وبين الامر المعلق بالشرط فقال في قوله وان كنتم
جنبا فاطهروا وقوله والزانية والزاني ان ذلك تعليل لا تعليق بصفة فكانه
قال ان كنتم جنبا فاطهروا لانكم جنب ليعلم انه لا يمكن اداء الصلوة مع الجنابة
وكذلك فاجلدوا الزانية والزاني لانهما زنيا فصار ذلك تعليلا لا
شرطا واذا كان كذلك جاز حمله على التكرار ولم يسع ذلك في الامر المعلق
بالصفة والشرط على ما بيناه

ذهب اكثر الفقهاء والمتكلمين الى ان الامر المعلق بوقت
اذا لم يفعل المامور به فيه يحتاج الى دليل اخر في وجوب فعله
في وقت اخر وكذلك قال في الامر المطلق من ذهب الى انه على الفور
قالوا متى لم يفعل في الثاني احتاج الى دليل اخر في ايقاعه في الثالث والرابع
ومن الناس من ذهب الى انه متى لم يفعل في الثاني او في ذلك الوقت يجب عليه
فعله في الثالث او الوقت الاخر وكانهم قالوا يقتضي الفعل في الثاني فهو

احتاج الى دليل اخر في ايقاعه في الثالث والرابع الى ان يحصل المامور به
والذي اذهب اليه ما ذكرته اولا والذي يدل على ذلك هو ان الامر
اذا كان معلقا بوقت دل على ان ايقاعه في ذلك الوقت مصلحة فمتى
لم

خ
م كذلك في الرابع

لم يفعل في ذلك الوقت فمن اين يعلم انه مصلحة في وقت اخر ويحتاج في العلم
بذلك الى دليل اخر وعلى هذا قلنا ان القضاء فرض ثان يحتاج الى دليل اخر
غير الذي دل على وجوب المقضي وليس لاحد ان يقول ان الامر يدل على
وجوب المامور به وانه مصلحة وليس للاوقات تاثير في ذلك فيجب ان يكون
ايقاعه مصلحة اي وقت شاء وذلك لانه لا يمتنع ان يكون للاوقات تاثير
في كون الفعل مصلحة فيه حتى اذا فعل في غيره كان مفسدة والذي يكشف
عن ذلك ان صلوة الجمعة لا خلاف انها مصلحة وواجبة في وقت بعينه معين
ومن لم يفعلها فيه فانها تسقط عنه ولا يجوز له فعلها في وقت اخر وكذلك
من قال لله علي صوم يوم بعينه فانه يلزمه صوم ذلك اليوم ولا يجوز
له ان يصوم يوما اخر فعلم بذلك ان للاوقات تاثيرا في كون الفعل مصلحة
وسقط السؤال وانما سمية فكلهم في عباده وربما اطلع عليه حملكم ادعاه
استنبح منه لمذهب من الابهام وليس لهم ان يقولوا اقتضى ايقاع الفعل في
ذلك الوقت ومع اقتضى ايقاعه في وقت اخر يبطل النسخ وذلك انا قد بينا
انه لا يصح النسخ اذا كان الفعل مطلقا ومعلقا بوقت الا ان يرد دليل اخر
على انه ما بعده من الاوقات حكمه حكم ذلك الوقت فيبطل بذلك ايضا هذا السؤال

ذهب الفقهاء
اجمعهم وكثير من المتكلمين الى ان الامر بالشي يقتضي كونه مجزيا اذا فعل على الوجه
الذي يتناوله الامر وقال الكثير من المتكلمين انه لا يدل على ذلك ولا يمتنع ان لا
يكون مجزيا ويحتاج الى القضاء والصحيح هو الاول والذي يدل على ذلك

ان الامر يدل على وجوب المامور به وكونه مصلحة اذا فعل على الوجه الذي تناوله الامر فاذا فعل كذلك فلا بد من حصول المصلحة به واستحقاق الثواب عليه لانه لو لم يكن مصلحة لم يحسن من الحكيم ايجابه ولبطل كونه مصلحة على ما تناوله الامر وليس لهم ان يقولوا انه لا يمتنع ان يوقع الفعل على الوجه الذي تناوله الامر ويحصل مصلحته ويستحق الثواب عليه الا انه يحتاج الى ان يقضيه دفعة اخرى كما ان المفسد للحج يلزمه المضي فيه ومع ذلك يلزمه قضاؤه ان صح وكذلك الظان لكونه متطهرا في اخر الوقت يلزمه الصلوة ثم اذا علم انه كان غير متطهر يلزمه قضاؤه وذلك ان الذي ذكروه لا يدل على انه غير مجزي وانما يدل على ان مثله مصلحة في الثاني ونحن لا نمنع من ذلك وجرى مجرى ان يؤمر بالفعل مرة ومرتين [ذلك صح] فانه متى فعل المامور به فلا يقول احد انما فعل في الثاني يجزي وما فعل في الاول غير مجزي وكذلك ما يفعل بامر اخر فاما تسميته قضاء للاول فكلام في عبارة وقد بينا انه لا اعتبار بها فاما المضي في الحج الفاسد ووجوب الصلوة على الظان بكونه متطهرا في اخر الوقت فالذي تناوله الامر في هذين اتمام الحج واداء تلك الصلوة وقد فعلها فاما ما يجب عليه من قضاء تلك الصلوة اذا تيقن انه كان محدثا او اعادة الحج فانه علم ذلك بدليل اخر وقد بينا انه لا اعتبار بتسميته قضاء فيتعلق بذلك في هذا الباب فان قيل انما اردنا بكونه غير مجزي انه لا يعلم اذا فعله انه لا يلزمه مثله في المستقبل قيل له وانما اردنا بكونه مجزيا انه لا يعلم انه يجب عليه مثله في المستقبل فيسقط الخلاف ويدل ايضا على ما ذهبنا اليه انه ثبت ان النهي يقتضي فساد المنهي عنه على ما نستدل

عليه

عليه فينبغي ان الامر يقتضي كونه مجزيا لانه ضده [بكونه]

اعلم ان الصحيح ان الامر اذا تكرر بغيره [واو العطف صح] تكرر المامور به ووجب كوجوبه وهو مذهب اكثر المتكلمين والفقهاء وقال [اجمع] قوم ينبغي ان يحمل الثاني على الاول وعلى انه تاكيد له والذي يدل على صحة ما ذهبنا اليه ان كل واحد منهما لو انفرد لاقتضى فعل المامور به اما وجوبا او ندبا على الخلاف فينبغي ان يكون ذلك حكمه اذا تكرر وليس ذكره بعد ذكر الاول مقتضيا لحمله على التاكيد الا ان يدل دليل على انه تاكيد فيحمل عليه او يكون الاول معرفا او اثنان الى معهود والثاني مثله فيحمل على ذلك نحو ان يقول السيد صلوا صلوة صلوا صلوة فانه يحتمل ان يحمل اللفظة الثانية على صلوة غير الصلوة الاولى واما [فان مع العسر يسرا صح] ما يكون معرفا فنحو ما روي عن ابن عباس في قوله تعالى ان مع العسر يسرا فقال لن يغلب عسر واحد يسرين فحمل العسر على انه واحد لما كانا معرفين واليسر على انهما مختلفان لما كانا منكرين وقال قوم في تاويل هذه الاية ان التعريف في العسر ليس بتعريف العهد وانما هو تعريف الجنس وكانه قال مع جنس العسر يسرا او مع جنس العسر يسرا وعلى هذا يكون الثاني غير الاول والذي يدل على ما قلناه ان الخبرين اذا تكررا اقتضيا مخبرين فيجب ان يكون حكم الامرين مثل ذلك لانهما في المعنى واحد فاما قول القائل لغيره اضرب اضرب فالظاهر من ذلك ان الثاني غير الاول الا ان يدل دليل على انه اراد تاكيد الاول من شاهد الحال او غير ذلك فيحمل عليه واما اذا عطف احدهما على الاخر نظرت فيه فان كان الثاني يقتضي ما يقتضيه الاول من غير زيادة ولا نقصان فالكلام فيه

كالكلام في الاول سوآ لانه فرق بين ان يفترق ذلك او يقترن ويصير ذلك
بمنزله امر واحد بفعلين ولذلك قال الفقهآء في قول القايل لامراته انت طالق
وطالق على انه اوقع الشيئين الا ان يدل دليل على انه اراد تاكيد الاول فيحمل
عليه وان كان الثاني يقتضي غير ما يقتضيه الاول حمل على ظاهره ولا تنافي
بينه وبين الاول وان كان الثاني تقتضي بعض ما يتناوله الاول فالظاهر من
الاستعمال انه يحمل على انه اريد بالثاني غير البعض الذي يتناوله الاول الا
ان حق المعطوف ان يتناول غير ما يتناوله المعطوف عليه ثم ينظر في ذلك فان
كان اذا حمل هذا البعض مرادا بالثاني كان هو بعينه يمتنع ان يكون
مرادا بالاول ايضا فالواجب ان يحمل الاول على ما عداه وان كان لا يمتنع
ان يراد بالاول ما يقتضيه ايضا حمل الاول على جميعه والثاني على
انه البعض الذي يتناوله ولذلك قلنا ان قوله تع حافظوا على الصلوة
والصلوة الوسطى يقتضي ظاهره ان المراد بالصلوة غير الوسطى ليصح
عطف ما عطف به عليه الاسم الا ان يدل دليل على ان ذكر الثاني
ذكر تاكيدا او تعظيما او تفخيما فان كان كذلك حمل عليه كما قيل في قوله من
كان عدوا لله وملايكته ورسله وجبريل وميكايل ان المراد بذكر جبريل
وميكايل التعظيم لهما او تفخيم وكذلك قال اكثر اهل العلم في قوله تع فيهما
فاكهة ونخل ورمان وقال قوم انه لم يقصد بلفظ الملايكة جبريل
وميكايل ولا بلفظ الفاكهة النخل والرمان فاحتاج ذلك
حسن عطف ذلك عليه وذلك موقوف على الدليل فاما اذا كان الثاني
العم

اعم من الاول لغا القول فيه كالقول اذا كان الاول اعم سوآ الا فيما ذكرناه آخرا
من حمله على التعظيم والتفخيم لان ذلك لا يمكن فيه واما اذا ورد الامر
باشيا ثم ورد الامر ببعضها فان ذلك قد يكون نسخا وقد لا يكون كذلك
ونحن نبين ذلك في الناسخ والمنسوخ ان شا الله

ذهب كثير من المتكلمين الى ان الكفارات
الثلث كلها واجبة مخير بينها وهو المحكي عن ابي علي وابي هاشم واليه ذهب
اصحابنا وقال اكثر الفقهآء الى ان الواجب منها واحد لا بعينه وذهب
اليه جماعة من المتكلمين وحكى ابو عبد الله عن ابي الحسن الكرخي والذي
اختاره شيخنا ابو عبد الله ان الواجب واحد لا بعينه على ما يذهب اليه
الفقهآء وذهب سيدنا المرتضى رحمه الله ان الثلث لها صفة الوجوب على
وجه التخيير والذي اذهب اليه ان الثلثة لها صفة الوجوب الا انه
يجب على المكلف اختيار احدها وهذه المسيلة اذا كشف عن معناها
ربما زال الخلاف فيها واعلم ان المحقق يقولون ان الثلث لها صفة الوجوب
ان الله تع قد علم ان كل واحد منها يقوم مقام صاحبه في كونه مصلحة
ولطفا للمكلف واعلمنا ذلك وخيرنا بين فعلها فالمخالف في ذلك لا يخلو
اما ان يوافق على ذلك ويقول معنى هذا ان الواجب واحد لا بعينه
فذلك يكون خلافا في عبارة لا اعتبار به وان قال ان الذي هو لطف
ومصلحة واحد من الثلث والاثنان ليس لهما صفة الوجوب فذلك
يكون خلافا في المعنى والذي يدل على فساد هذا القول انه لو كان الواحد

منها له صفة الوجوب والثاني ليس له ذلك لوجب ان يدل الله على ذلك
بعينه لانه لا طريق للمكلف الى معرفة ما له صفة الوجوب وتمييزه مما
ليس له ذلك ومتى لم يفعل ذلك والامر على ما قلناه يكون قد كلف ما لا
دليل عليه وذلك لا يجوز ولذلك قلنا انه لا يجوز ان يكلف الله تعالى اختيار
الرسل والشرايع ولا ينصب على ذلك دليلا لان ذلك قبيح وليس لاحد
ان يقول انه يتميز له باختياره لان بعد اختياره قد سقط عنه التكليف
وينبغي ان يتميز له في حال ما وجب عليه حتى يصح منه الاقدام عليه
وتمييزه له من غيره وذلك يكون قبل اختياره ولا يلزم على ذلك تعيين
المبيع عند اختيار العقد لان ذلك في الاصل تابع للاختيار دون كونه
مصلحة فكان ما يتبع ذلك مثله ويدل على ذلك ايضا انه لو كان الواحد
من ذلك له صفة الوجوب والباقي ليس له ذلك لكان ينبغي ان لو فرضنا
ان المكلف اختار غيره انه لا يجزيه وفي ذلك خروج عن الاجماع لانه لا
خلاف بين المسلمين انه لو اختار اي الثلثة كان اجزاه وفي ذلك بطلان
هذا المذهب وايضا لو كان الواجب واحدا لا بعينه لما جاز من الحكيم ان
يخير المكلف بينه وبين ما ليس له صفة الوجوب كما [illegible]
لانه لو كان محسنا لحسنه اذا خيره بينه وبين المباح اذا علم انه لا يختار
الا الواجب وقد اتفقنا على خلاف ذلك فاما من نصر ما قلناه وقال
معنى ان الله تعالى اراد كل واحد منهما وكره ترك واحد منهما مع ترك الآخر
ولم يكره تركه مع فعل الآخر فلا يمكننا الاعتماد عليه لانا قد بينا ان الامر
لا يقتضي

ان يخيره بين الواجب والمباح
وليس علمه بانه لا يختار الا ما
هو الواجب يحسن لذلك صح

يقتضي الايجاب لانه اراد الامر المامور به وكره تركه وبينا ما عندنا في ذلك
مع ان هذا المذهب لا يكاد يتصور ولا يتحقق لانه لا يخلو ان يكره ترك واحد
منها ولا يكره ترك الباقي فان ارادوا ذلك فذلك قول من قال ان الواجب
واحد لا بعينه وان قالوا انه كره تركه وترك الاخر فقد جمعهما الكراهة فينبغي
ان يكونا جميعا واجبين على الجمع وذلك لا يقوله احد وقولهم ولم يكره ترك
واحد مع فعل الآخر يكاد يستحيل لانه اذا كرهه مع ترك الآخر فقد حصلت
الكراهة وتعلقت به لنفسها فكيف لا يكون حاصلا اذا لم يتركه بان فعل الآخر
وتعلق من خالف في ذلك بان قال لو فرضنا انه فعل الثلث لكان الواجب
منها واحدا فكذلك قبل الفعل وقالوا ايضا لو لم يفعل الثلثة لاستحق
العقاب على واحد منها فعلم بذلك ان الواجب هو الواحد والجواب
عن ذلك ان هذا الكلام يسقط بما حررناه لانه اذا فعل الثلثة فالذي كان
كان واجبا عليه واحد ولا كان الباقي له صفة الوجوب لانه كان
مخيرا فيها فلاجل ذلك استحق ثواب الواحد على جهة الوجوب والثناء
فعلهما تبرعا ولا يمتنع ان يكون له صفة الوجوب اذا فعل منفردا فاذا
فعل مع غيره كان الواحد منهما لا يتميز وجه كونه واجبا والثاني
يصير ندبا فلاجل ذلك يستحق عليه ثواب الندب وكذلك اذا لم يفعل
الثلث فانما يستحق العقاب على واحد لان واحدا منها كان واجبا
عليه دون الثلثة فان قيل فانما يستحق عليه الثواب اذا جمع ولهذا
يستحق عليه العقاب اذا لم يفعل شيئا منها قيل له لا يلزمنا ذلك بل

ما العلم استرح من انه لا يتغير كونه واجبا اذا فعله مع عزمه بنيته عليه
ثواب الواجب واستحق العقاب بتركه لكذ لعينه وفي الناس من قال انه يستحق
الثواب على الاشق ثواب الواجب والعقاب على الاخف والاول عندي هو
المعتمد وذهب كثير من المتكلمين
والفقها الى ان الامر يقتضي الفور وهو المحكي عن ابي الحسن الكرخي وذهب كثير
منهم الى انه على التراخي وهو المحكي عن ابي علي وابي هاشم وذهب قوم الى
انه على الوقف وقال آخرون يجوز ان يكون مقتضاه الفور والتراخي يحتاج
الى دليل واختلفوا في جواز تأخير البيان عن حال الخطاب في المجمل
قال من لم يدل في حال الخطاب على انه اراد الفعل في الثاني قطع على انه
غير مراد فيه هذا الذي يحتج به هذا الذي اختاره سيدنا المرتضى ومن
لم يخبر بالخبر بان الجهل عن حال الخطاب لم يجوز ذلك والذي اذهب اليه
هو الاول والذي يدل على ذلك انه قد ثبت عادة للناس عليه ان الامر
يقتضي الايجاب فلو لم يقتضي الفعل لم ينفصل ما بين الواجب في
هذا الحال لانه ما ليس بواجب هذا حكمه انه يجوز تركه وهذا
لا خوف به وهذا يؤدي الى نقض كونه موجبا فان قالوا انه وان
جاز تأخيره فلا يجوز ذلك الا الى بدل هو العزم وربما قالوا انه
يجوز له ان يؤخر بشرط ان يفعل في الآن الثالث ولو لم يفعله
قيل له على الوجه الاول اثبات العزم يحتاج الى دليل حتى يصح ان يكون
مخيرا بينه وبين الفعل فاما اذا لم يثبت ذلك فكيف يحصل مخيرا بينه وبينه

ولا فرق

ولا فرق بين من اثبته من غير دليل وبين من اثبت فعلا آخر وجعله مخيرا بينه
وبينه فلما كان هذا فاسدا بلا خلاف وكان العزم مثله وليس لهم ان
يقولوا نحن لا نثبت العزم الا بدليل وذلك انه لما ثبت ان الفعل واجب
وكانت الاوقات في ادائه متساوية اثبتنا العزم والا انتقض كونه
واجبا وذلك ان هذا انما يتم اذا ثبت لهم ان الاوقات متساوية في
الاداء ودون ذلك خرط القتاد والظاهر ولو كان مخيرا بينه وبين
العزم لجاز له ان يقتصر عليه ولا يفعل الواجب لان هذا حكم ما له الابدال
وفي ذلك اغراء له بترك الواجب والا يفعل شيئا منه اصلا ويقتصر على
العزم ابدا وفي ذلك خروج عن الدين فاما من قال انه يجوز له تأخيره بشرط
ان يفعل في الثالث فقوله فاسد من وجهين احدهما ان هذا القول
صار مخيرا في الوقت الثاني بين فعله والا يفعله وهذه صفة الندب
والثاني انا لا نعلم انه يفعل في الثالث حتى يصح منه تأخيره الى الثاني
اليه وفي بطلان الوجهين معا ثبوت ما قصدناه ومما يدل ايضا على
ان الامر يقتضي الفور ان الامر بالشاهد يعقل منها الفور الا ترى ان
من امر غلامه بفعل فلم يفعل استحق الذم ولو كان يقتضي التأخير لجاز
له ان لا يفعل ويعتذر بذلك ويقول انا مخير بين الفعل وبين العزم عليه
فلم اذم وفي علمنا ببطلان هذا الاعتذار دليل على انه امر يقتضي
الفور وليس لهم ان يدعوا قرينة دلت على انه يقتضي الفور لاجلها
ذم وذلك ان القرينة المدعاة غير معقولة فيحتاجون ان يثبتوها

والصحيح فإنه يذمه من لا يعرف القرينة اصلا فيعلم انه انما يذمه لانه عقل
من مقتضى الامر دون التراخي ومما يدل ايضا على ان الامر يقتضي الفور انه
لو جاز ان يكون المامور يجوز له تاخير الفعل لا الى غاية فان جاز له
تاخيره ابدا لا الى غاية ففي ذلك اخراج له من كونه واجبا وان كان يجوز
له تاخيره الى غاية كان يجب ان تكون تلك الغاية معلومة وكانت
تكون مثل الاوامر الموقتة ومتى لم يعقل ذلك كان تكليفا لايقاع الفعل
في وقت لا طريق له الى معرفته وذلك تكليف ما لا يطاق فان ذكروا
انه يكون مخيرا بين الفعل والعزم لا الى غاية كان الكلام عليهم ما تقدم
من ان في ذلك افسادا للتكليف وان يقتصر المكلف من فعل الواجبات
على العزم فحسب ولا يفعل شيئا منها وذلك خلاف المعقول والدين
جميعا فاما من قال انه يجب ان يتعين الوقت عليه اذا غلب
في ظنه انه متى لم يفعل اخترم او عجز عنه فانه يقال له واي امارة توجب
هذا الظن المدعى وذلك لا سبيل له اليه على انه اذا كان مخيرا بين الفعل
والعزم فلو غلب في ظنه فوت الفعل لم يغلب في ظنه فوت العزم
فيجب ان يجوز له الاقتصار عليه وممن وافقنا على هذا المذهب
من استدل على ذلك بقوله تعالى وسارعوا الى مغفرة من ربكم واستبقوا
الخيرات وذلك ضعيف الاحتجاج به لان الظاهر من الاية انها امر
بالتوبة لانها هي التي يحصل عندها الغفران وذلك متفق عليه انه على
الفور فاما الفعل الواجب الذي لم يفسد من غير المعاصي حتى يغفر فكيف

الفور صح
او الى غاية صح
انه

كما علمه فان حمل على ان المراد بذلك استحقاق الثواب بطل الاية لانه
يستحق الثواب بالواجب والندب وليس الندب واجبا اصلا وممن
استدل على ذلك بان قال الامر يقتضي ايقاع الفعل في وقت من جهة الحكمة
وان لم يكن ذلك في اللفظ فاشبه ما تقتضيه العقود والايقاعات من الطلاق
والعتاق فكما ان ذلك دل على الفور كذلك وجب مثله في الامر وهذا لا يصح
الاستدلال به من وجهين احدهما ان هذا قياس ونحن لا نقول بالقياس
اصلا وكيف علمنا ان نعتمد على ذلك ومن قال بالقياس لا يمكنه ايضا
ان يعتمد هذه لان القياس يوجب غلبة الظن وهذه المسألة طريقها
العلم فلا يمكن الاعتماد فيها على القياس ولو جاز استعمال القياس في
ذلك لكان هذا القياس قرينة اقترنت الى ظاهر الامر والقوم لا
يمنعون من ذلك وانما الخلاف في الاوامر المطلقة الخالية من القرائن
فعلم ان المعتمد ما قدمناه واذا ثبت ان الامر على الفور فمتى لم يفعله
في الثاني احتاج الى دليل آخر في وجوبه عليه في الثالث على ما بيناه
فيما تقدم وفي ذلك بطلان مذهب من قال ان الامر الاول يدل على الفعل
في الثاني والثالث والرابع الى ان يحصل الفعل واشد الخلق من قال ان
الامر انما يقتضي التراخي بان قال ان الامر انما يقتضي كون الفعل واجبا
وليس الاوقات ذكر في اللفظ وليس بعضها بان يجب ايقاعه فيه باولى
من بعض فيجب ان يكون مخيرا فيه لانه لو اراد ايقاعه في بعضها لبينه
فمتى لم يبينه دل على انه مخير في ذلك والجواب عن ذلك ان يقال ان الاوقات

مذكورا صح
الطريقة صح
الاستدلال صح



وان لم يكن مذكورا في اللفظ فوقت الفعل هو الثاني وهو معلوم بالادلة
التي ذكرناها فيجب المصير الى مقتضاها وقولهم انه لو اراد ايقاع الفعل
في الثاني لبينه فقد بينا انه بينه بالادلة التي قدمناها ثم لاصحاب
الوقف ان يقولوا لو اراد التراخي لبينه فيجب ان يتوقف في ذلك وينتظر
البيان ومتى اعتمد ذلك اصحاب الوقف كان الكلام عليهم ما تقدم من
ان الدليل قد دل على انه يقتضي الفعل في الثاني وان اعتمدوا انهم
جعلوا الاوامر مستعملة في الفور والتراخي فقد بينا ان نفس الاستعمال
لا يدل على ان ما استعملوه حقيقة دون ذلك مجاز عندنا اذا استعمل على
ما قالوه وهذه جملة كافية في ذكر هذا الباب

فصل في الاوامر الموقتة ما حكمها

لا يجوز ان يرد الامر في الحكم بعبارة معلقة بوقت يقصر
الوقت عن ادائها فيه فان لم يقصر عن ذلك نظر فيه فان كان تماما يستغرق
فيه صح اداء العبادة وجب اداؤه فيه بلا خلاف وذلك نحو الصوم المعلوم
بالنهار فانه يجب اداؤه في جميعه وان كانت العبادة يمكن اداؤها
في بعضه فاختلف العلماء في ذلك فمنهم من قال الوجوب متعلق باول
الوقت ومنهم من قال يجب اداؤه في اخره ومنهم من حكى مخير بين ادائه في
اوله واخره وفيما بين ذلك فان اخره الى اخره تضيق عليه الاداء فيه
ثم اختلفوا اقوال فمنهم يجب عليه الفعل في اوله فمتى لم يفعل
وجب عليه العزم على فعله في اخره ومنهم من قال هو مخير في الاوقات
كلها ولا يجب عليه العزم ومن العلماء من وقف في ذلك وانتظر البيان
وقال كل

وقال الكل ذلك جائز والذي عندي يقوى في نفسي انه اذا وردت العبادة معلقة
بوقت له اول واخر من جهة اللفظ فانه يكون مخيرا بين ادائها في اوله
واخره فان لم يفعل في اوله وجب عليه العزم على فعله في اخره ثم يتضيق
في اخر الوقت وذلك نحو ان يقول اسر تصدق في اول النهار او وسطه
او اخره وكل ذلك يكون مخيرا بين الصوم في اول الشهر او وسطه او اخره
الا ان يقوم دليل على انه واجب في اوله فيخرج عن هذا الباب الذي
يدل على ذلك ان الوقت الثاني مثل الوقت الاول في تناول الامر له
باداء العبادة فيه فليس بان يجعل احدهما هو الواجب فيه دون الاخر
صح ان يكون مخيرا في الاوقات كلها وليس لهم ان يقولوا هذا يرجع
عليكم في اخر الوقت فانكم جعلتموه مضيقا فان ذلك لا بد منه في
اخر الوقت لانه ان لم يفعل ذلك ادى الى فوات العبادة وليس كذلك
الوقت الاول لانه اذا لم يفعل فيه فالوقت الثاني وقت له وليس
لاحد ان يقول ان هذا ينتقض ما ذكرتموه في هذا الباب الاول ان الامر
يقتضي الفور وانه يجب الماموربه وذلك انا انما قلنا ذلك في
الاوامر المطلقة التي لها وقت واحد حملناه على الفور وحملها مخالفونا
على التراخي لما لم يكن في اللفظ تعيين الوقت وليس كذلك في الامر
الموقت لانه قد عين فيه الوقت وذكر اوله واخره فعلمنا انه مخير
فيهما فان قيل فكيف اوجبتم العزم بدلا منه في الوقت الاول ولم
يذكر العزم في اللفظ وهلا لزمكم ما الزمتموه مخالفكم في الامر المطلق

اليوم بدرهم او صم في هذا الشهر يوما فانه يكون مخيرا بين ان يتصدق صح

انصح

بيفعل

منه صح

خرج الكلام

وان لبعض الراخي واوجب العزم بدلا منه في الوقت الاول الاوقات كلها
قيل له اذا ثبت ان الامر يتعلق بالوقت الثاني كتناوله الوقت
الاول وهو يقتضي الوجوب فما لم يثبت العزم بدلا منه في الاول
ادى ذلك الى خروجه عن كونه واجبا فلا بد لذلك من اجساه وليس كذلك
في الامر المطلق لانه لم يثبت للخصم انه يجب في الاوقات ولا انه
يتناول الاوقات على جهة البدل فيثبت العزم بدلا منه في الاول
لو كان الوقت الذي يلزمه اداء الفعل فيه هو الثاني لم يجز له
ان يثبت العزم بدلا منه ولاحتاج المخالف في اثبات ذلك الى
دليل فاما من قال انه يجب بآخره فمتى فعل في الاول كان نفلا
فذلك نقض لمقتضى الامر الايجاب وانتقال الى مذهب من يقول
انه يقتضي الندب وذلك خلاف الصحيح على ما دللنا عليه فان
قال لو كان واجبا اوله لكان متى لم يفعله فيه استحق الذم
لان بذلك يتميز الواجب من الندب النفل فلما لم يستحق الذم بان
لا يفعل في الاول علمت انه نفل فيه قيل له انما يجب ان يقول
بسقوط الذم عنه عن لم يفعل ونفلا بعينه علم انه المراد اذا لم يكن
هنا امر يستند ذلك اليه الا كونه نفلا فاما اذا كان هناك امر يستند اليه
ذلك فلا يصح في ذلك الا ترى انه اذا فرضنا ان هناك ما يقوم مقامه
ويستعيضه من الواجب فمتى لم يفعله وفعل ذلك الامر لم يستحق الذم
وانما يتم ذلك في الامر المضيق اما بفعل واحد او وقت واحد فمتى لم

يفعله

فمتى لم يفعله بعينه او في ذلك الوقت استحق الذم وقد بينا الاعتذ
المسئلة خلاف ذلك وان هناك جزءا ما يقوم مقامه فان عادوا الى ان
يقولوا العزم ليس عليه دليل كرر عليهم الكلام الاول وهو انه اذا تناول
الامر الوقت الثاني كتناوله للوقت الاول ولا بد متى لم يفعل في الاول
من عزم لئلا يخرج عن كونه واجبا الى ان يكون نفلا وقد ثبت انه في
فان قالوا اذا اجاز لكم ان تعدلوا عن ذلك الى جعل العزم جاز لنا ان يجعله
الى انه نفل والا فما الفرق قيل لم يحمل على كونه نفلا لنقض لكونه
على ما بيناه وكان ذلك فرقا بين الفصلين فان قيل فعلى هذا المذهب
ما تقولون في صلوة الظهر التي لها وقتان اوله وآخره وكذا سائر الصلوات
قيل له اختلف العلماء في ذلك ولاصحابنا ايضا فيه من الفقهاء من جعل الفرض
متعلقا باخره ومتى فعله في الاول كان نفلا ودعا سماه متوقفا على ان
ياتي عليه الوقت الاخير وهو على الصفة التي يجب عليه معها فعل الصلوة
ويخرج الوقت فيحكم له بالوجوب ومع تسميته نفلا ويكون قد اجزت على عن
الواجب وهذا مذهب المحكي عن ابي الحسن الكرخي من اصحاب ابي حنيفة وذهب
باقي الى انه مخير في الاوقات كلها ثم اختلفوا فمنهم من رجح الوقت الاول
بالفضل ومنهم من لم يرجح وسوى بين الاوقات واصحابنا المعول
وكان شيخنا ابو عبد الله يذهب الى ان الوجوب يتعلق باوله فان متى
لم يفعل استحق الذم الا انه متى تلافاه سقط عقابه وذهب سيدنا المرتضى
الى انه مخير في الاوقات كلها اوله واخره على ان ادائها في الاول افضل

ولبس في ايجاب العزم نقض لكونه واجبا صح

الموضعين

هو صح

الفقهاء صح

ابو عبد الله المفيد

السيد المرتضى

والعقاب صح

اجماعا مدعا

واذا نصرنا المذهب الاول لنقوي انا فعلنا ذلك لانه لم يخير على كل حال
بين الصلوة في اول الوقت وآخر الوقت وانما فرضه الوقت الاول
فلا يصح ان يجعل مخيرا بينه وبين ما لم يجعل له ويجري ذلك مجرى الامر
المضيق المعين بوقت مضيق وليس لهم ان يقولوا ان ذلك ينقض
انه لا يكون للصلوة لها وقتان وذلك انا نقول اذا نصرنا هذا المذهب
ان لها وقتين في الجملة وبالاضافة الى مكلفين فاما اذا اضفناها الى مكلف
واحد من المكلفين فان لها وقتا واحدا فيكون الوقت الاول لمن لا
عذر له ولا مانع يمنعه من فعل الصلوة فيه من علة او مرض او شغل
ديني او دنياوي والوقت الثاني يكون وقت من له بعض هذه
الموانع فيكون للصلوة وقتان بالاضافة الى من وصفناه فان قالوا
هذا خلاف الاجماع لان الامة كلها تقول ان كل صلوة لها وقتان
فلا يفصلون هذا التفصيل قيل له هذا اجماع مدعى لانه لا خلاف بين
من خالف فيه ويرجع في ذلك الى الروايات الصادرة عن ائمة
الهدى ع ومتى نصرنا المذهب الاخر فالمعتمد فيه على ظاهر الامر
وان النبي بين لكل صلوة وقتين وقال ما بينهما وقت ويجب
ان يكون مخيرا فيها ويقوي ذلك بالاخبار كثيرة وردت عن ائمة
الهدى ع متضمنة لذلك تعارض تلك الاخبار والكلام في تعيين هذه
المسئلة كلام في فرع والذي ذكرناه اولا كلام في الاصل فلا يجب
ان نخلطهما جميعا ويمكن ان ينصر المذهب الاول في الصلوات بان يقال

ان كل وقت

الامر صح

ان الاحتياط يقتضي اداوها في الاول لانه اذا اداها اول ذلك للاخبار
تقابلت في جواز تاخيرها عن اول الوقت والمتحرز ذلك يقتضي ان
تتعارض ويرجع الى ظاهر الامر في وجوب الصلوة في الوقت الاول
فان قيل لو كانت الصلوة واجبة في اول الوقت لا غير لكان متى لم يفعل
فيها استحق العقاب وقد اجمعت الامة على انه لا يستحق العقاب ان لم يفعلها
في اول الوقت فان قلتم انه يسقط عقابه قيل لكم وهذا ايضا باطل لانه
يكون اغراء بالقبيح لانه اذا علم انه متى لم يفعل الواجب في الاول مع
انه يستحق العقاب عليه اسقط عقابه كان ذلك اغراء قيل ليس ذلك اغراء
لانه انما علق اسقاط عقابه اذا بقي الى الثاني واداها وهو لا يعلم انه
يبقى الى الثاني حتى يؤديها فلا يكون مغري بتركها وليس لهم ان يقولوا
فعلى هذا الوجه يجب في الوقت الاول يجب ان لا نقطع على انه غير
مستحق العقاب وذلك خلاف الاجماع انا نقول وذلك ان هذا الاجماع
غير مسلم بل الذي يذهب اليه من ان من مات في الثاني يستحق العقاب ولم يذهب صح
الى امر نعم ان يسقط عقابه فادعا الاجماع في ذلك لا يصح فاما من يقول من عفي عنه وان شاء صح
الاوقات ولم يوجب العزم في الاول بدلا منه فان ذلك ينقض
كونه واجبا لان هذا حكم الندب فادي الى مساواة الواجب الندب
فيجب ان نحكم ببطلانه ومن قال انه نفل في الاول فقد ابطل لما ثبت
من اقتضاء الامر للايجاب فمن خالف في ذلك كان الكلام في مسئلة اخرى وقد
مضى الكلام فيها ويدل ايضا على بطلان هذا القول ان الصلوة في اول

الوقت لو كانت نفلاً لكان متى نوى بها النفل لكانت تجزي عن الوضر
لان النية المطابقة للصلوة اولى ان تجزي معها الصلوة من
النية المخالفة وقد اجمعوا على انه متى نوى فيها النفل لم تجزه فبطل
بذلك كونها نفلاً في الاول واما اذا قال انها موقوفة فكلامه غير
محصل لان الوجوه التي تقع عليها الافعال فتكون واجبة او ندباً
لا تتأخر عن حال الحدوث ولا تكون امور منتظرة فانه تقع الصلوة
في الوقت الاول على جهة الندب فيجب ان تكون ندباً وان خرج الوقت
وقد اجمعوا على خلاف ذلك وان وقعت واجبة فان ذلك يبطل كونها
ندباً فاما ما يتفرع على هذه المسئلة من وجوب القضاء على الحائض اذا
طهرت في اخر الوقت او سقوطه عنها وكلامهم في الفرع وقد بينا ما هو
الصحيح من ذلك في كتبنا المصنفة في الفقه فمن اراد ذلك وقف
من صح عليه هناك وهذه جملة كافية في هذا الباب فصل في ان الامر هل
يدخل تحت امره ام لا اعلم ان الصحيح انه لا يجوز ان يدخل الآمر تحت امره ويفارق
ذلك الخبر والذي يدل على ذلك ان الامر لا يكون امراً الا باعتبار الرتبة
فيه صح على ما بيناه فيما تقدم وهي ان يكون الامر فوق المأمور وهذا الحكم لا
يصح ان يدخل بين الانسان وبين نفسه والخبر ليس كذلك فانه يجوز ان يخبر
الانسان عن نفسه ويحسنه ويخبر غيره فبينا وبين الخبر لهما لان الرتبة
غير معتبرة في الخبر وليس لهم ان يقولوا ليس هذا الشأن مثالا للامر لانكم
قلتم لا يحسن ان يأمر الانسان نفسه ومثل هذا موجود في الخبر لانه يحسن

انه يخبر

ان يخبر نفسه فاما الاخبار عنها فليس عبثه لذلك انه انما يحسن ان يخبر
الانسان نفسه لانه عبث لان الخبر انما وضع للافادة واذا كان عالماً
بما يخبر به فاخباره لنفسه بذلك لا فائدة فيه وكان عبثاً وليس كذلك الامر
لانه انما قبح لفقد الرتبة المراعاة في كونه امراً وكذلك القول اذا جمع
بلفظ فلا يجوز ان يقصد باللفظ اخبار نفسه لما قلناه من انه عبث واما
قلنا انه يصح ان يخبر نفسه ليعلم بذلك ان الرتبة غير مراعاة في الخبر
اصلاً فاذا ثبتت هذه الجملة فانه يصح اذا امر غيره بفعل لا يدل دليل على
انه مأمور به ايضاً الا ان يدل دليل على ذلك فيعلم به انه داخل
ويفارق ذلك افعاله لانها بالعكس من اوامره لان افعاله تختصه وله
نعلم انها متعدية الى غيره الا بدليل واوامره متعدية ولا نعلم انها تناوله
له الا بدليل فاختلف الامران
اعلم انه انما يحسن الامر الا بعد ان يكون الامر على صفة والمأمور
على صفة والمأمور به على صفة فاذا اجتمع ذلك كله حسن الامر ومتى اختل
شيء من ذلك قبح ونحن نبين جميع ذلك اما ما يجب ان يكون عليه الامر
فان كان ممن يعلم العواقب وهو الله تعالى فلا بد ان يكون عالماً بان المأمور به
يتمكن من اداء ما امر به ويعلم ان للمأمور به على وجه يحسن الامر به ويعلم
انه ما يستحق بفعله الثواب ويكون غرضه وصوله الى الثواب واما
اذا كان الامر ممن لا يعلم العواقب من احدنا فانه يحسن منه اذا غلب في
المأمور ما ذكرناه بان يشترط لدليل ان دل عليه لانه اذا امر بعلم

العواقب فان الظن يقوم له مقام العلم كوننا نجزم مع الظن لما حسن منا
منا ان يامر غيره البتة لانه لا طريق له الى العلم بانه يقدر عليه او لا يقدر
عليه في المستقبل ولا بد ان يعلم حسن المامور به ويقصد بذلك وجه حسنه
ولا يقوم النظر في ذلك مقام العلم والشرط لا يدخل في ذلك كما يدخل في كونه
قادرا ولاجل هذا لا يجوز انا نامر غيرنا بفعل في الغد الا بشرط ان يكون
قادرا عليه في الغد ولا يجوز ان يامره بفعل لا نعلم حسنه في الحال فان
الفرق بين الامرين ولو ان قائلا سوى بين حصول الشرط في الامرين لم يكن
ذلك ببعيد لان الواحد منا يامر غلامه بان يرد وديعة انسان عليه في
الغد ولا بد من اشتراط كونه قادرا عليه في حال الرد وجرى وجوب الرد مجرى
غصب ظالم او غير ذلك من وجوه الفساد يخرج ردها في تلك الحال فاما ان يقصد
بذلك وجها من وجوه الحسن فلا بد منه على كل حال ومن الناس من جوز في
العلم تعالى ان يامر المكلف بشرط ان يبقى على كونه في حال الفعل بوقت
والا بعضه منه والصحيح الاول لان الشرط انما يصح فيمن لا يعلم العواقب
فاما من يعلمها فلا يحسن منه ذلك ومتى قيل انه يحسن ذلك ويكون بذلك
الامر لطفا بعض هذا المكلف كان ذلك ايضا فاسدا لانه لا يمتنع ان يكون
المامور به في ذلك الفعل مصلحة او لا يكون كذلك فان كان مصلحة وجب
اقدامه عليه ولا يمنع منه وان لم يكن مصلحة له فلا يحسن ان يجب
عليه ما هو لطف للغير فلاجل ذلك قلنا ان النبي صلى الله عليه وسلم لا بد ان يكون له في
تحمله اعباء الرسالة لطف للغير فلاجل ذلك قلنا ولولا ذلك لما وجب عليه
الاداء

الاداء ولكن لكل العقول هيهنا ولا بد ان يكون العقل عالما بان المكلف يفعل
ما امر به ولا يعصيه فيه او يكون في ذلك لطف للغير ان علم انه يعصي
على ما نقوله في فتح لكلف من علم الله انه يكفر اذا لم يكن فيه لطف للغير
ومن خالف في ذلك لم يشترط هذا الشرط وفي الناس من شرط في حسن
امر الله ان لا ينهى عنه في المستقبل ومنهم من لا يشترط ذلك ويخرج بين
الصحيح في ذلك من باب الناسخ والمنسوخ ان شاء الله واما الصفات
التي يجب ان يكون المامور عليها فهي ان يكون متمكنا من ايقاع الفعل
على الوجه الذي امر به فان كفى في ذلك مجرد القدرة اقتصر عليه وفعله
فيه قبل الفعل بحالة واحدة او قبل ذلك باحوال وان كان الفعل
يحتاج الى العلم فلا بد من حصوله في حال وقوع الفعل فان العلم
فعله يمكن قبل ذلك من سببه باوقات يمكن تحصيل العلم فيها في حال
الفعل وان كان يحتاج الى نصب الادلة نصبت له لينظر فيها ويعلم ما
كلف وان كان محتاجا الى آلة يمكن منها فان كان محلا للفعل مثل
اللوح بالكتابة والسكين في القطع وغير ذلك مما يكون في حكم المحل مكن
منها في حال الفعل وان كانت الآلة تحتاج الى تقدمها مكن منها قبل
الفعل مثل القوس في الرمي وان كان الفعل يحتاج الى الآلة في حال
الفعل وقبله مكن منها في الحالين على ما قلناه في السكين في القطع وغير
ذلك وان كان الفعل يحتاج في ايقاعه على وجه الى الارادة مكن منها
ولا يصح منه عند من قال بالارادة وما يحتاج الى النظر والسبب فلا بد من

عكسه منهما وهو شرط ليتهما اكثر الملازمة الا ان يكون ملجا الى ما امر به
لان من هذه صفته لا يحسن امره الان بي انه لا يحسن ان يكلف الانسان
بقتل نفسه لانه ملجا الى ذلك وكذلك الواقف بين السبع لا يحسن
ان يكلف العدو فاما من قال لا يحسن ان يكلف الانسان قتل نفسه لانه
ملجا الى ذلك فغلط لان الالجا انما هو الى ان يقتلها فاما لا الى قتلها
فليس بحاصل وعلى هذا يمكن يحسن ان يكلف الانسان قتل نفسه وهذا
امر الله تعالى قوم موسى فيما مضى انه كلفهم قتل انفسهم بقوله اقتلوا
انفسكم ذلكم خير لكم عند بارئكم وكذلك يحسن ان يكلف من شاهد
السبع الوقوف لان الالجا انما هو الى الهرب لا الى الوقوف واما
الصفات التي يجب كون الامر عليها فان يكون متقدما للوقت الذي
كلف المامور ان يفعل فيه لانه متى لم يتقدم لم يفد الترغيب في
الفعل ولا يصح ان نستدل به على وجوبه على هذا الوجه فاما
قول من قال من المجبرة ان ما يتقدم يكون اعلاما ومن شرط الامر
ان يقارن الفعل فغلط لانهم ان ارادوا بقولهم انه اعلام انه انما
يصح ان يعلم به لزوم المامور به في وقته فهو خلاف في عبارة وان
قالوا نعلم به ان الامر يحدث في وقته امر اخر فليس في الامر المتقدم
دلالة على ذلك على ان هذا القول قائله دفع لما يعلم ضرورة خلافه
الان الاوامر في الشاهد لا يكون قط الا متقدمة ومتى لم يكن كذلك
لم يحسن فكذلك اوامر الله تعالى الان بي انه انما عدم الواحد منا

انه يامر

ان يامر غلامه ان يعينه ماء قبل سقيه ايصح منه ان يسقيه فاما
في حال استسقاه فلا يحسن ذلك لانه لا يحسن ذلك كان دافعا للضرورات
للضرورات واما ما تقدم قبل وقت الفعل باوقات فليس يجب
لكنه يحسن اذا كان فيه معنى نحو ان يكون فيه صلاح لمن خوطب به
بان يكلف اداوه لمن امره من يوجد في المستقبل نحو امره تعالى
لنا في وقت النبي عم بقوله اقيموا الصلوه لانه لا خلاف بين
الامة انه امر لسائر المكلفين وان اهل كل عصر قد كلفوا اداوه
الى اهل العصر الثاني ويدل على ذلك ايضا انه يحسن من الحاضر هذا
ان يامر الواحد منا غلامه بفعل بعد اوقات كثيرة ويحسن من الموصي
ان يوصي لولده ولمن يحيى بعدهم من النسل ويامرهم ان يفعلوا
في الوصيه ما يريده وهذا لا يدفع حسنه منصف وعلى هذا الوجه
قلنا انه يحسن امر المعدوم والعاجز بان يفعل الفعل في الوقت الذي
قد علم انه فيه يزاح ويمكن من فعله ويتبين ذلك ان
الفعل الذي امر به لا يحتاج الى عدم العلة في حال الامر لانها حدثت في
تلك الحال وعدمت في حال الحاجة الى الفعل لم يحسن امره فلا يجب
ان الحاجة اليها تقع قبل حال الفعل بحال ولو لم يحسن ذلك لم يحسن
من الواحد منا ان يامر غيره بان يفعل في غد فعلا يحتاج الى الة مع
عدمها وان علم انه يمكن منها في غد بحسب ان لا يحسن منا ان يامر النجار
باصلاح الباب الا والالة التي بها يصلح في يده وهذا مما

بلغ

لا يحتاج الى افساده لانه معلوم ضرورة خلافه وهذه جملة كافية في هذا الباب

فصل في ذكر حقيقة النهي وما يقتضيه وجملة من احكامه

النهي هو قول القائل لمن دونه لا تفعل كما ان الامر قوله له افعل وما دل على احدهما دل على الآخر فالطريقة واحدة وانما يكون نهيا اذا كره الناهي المنهي عنه عند من قال بذلك والذي اقوله انه يدل لكنا كما قد ذكرته في باب حقيقة الامر ان هذه الصيغة وضعها اهل اللغة ليدلوا على ايجاب الامتناع من الفعل ثم ينظر في ذلك فان كان صادرا من حكيم دل على ان ذلك النهي قبيح لانه لا يوجب الامتناع مما هو حسن فهو اذا دلالة على القبيح وقد ترد هذه الصورة ولا تفيد النهي على الحقيقة على ضرب من المجاز مثل ما قلناه في صيغة الامر ولاجل هذا قلنا في لم يقع ولا تقربا هذه الشجرة ان صورته صورة النهي وليس هاهنا ولم يقتضي بل الاولى ان يكون عبر عن ذلك بانه نهي يقع لم يقع ما نهاهما كما دلكما عن تلكما الشجرة مجازا اذ حيث كانت صورته صورة النهي على الحقيقة الا ان هذا مجاز لا يثبت الا بدليل والاول هو الحقيقة والذي دل على ذلك ما دللنا به على صورة الامر سوى وشرائط حسن النهي تقارب حسن الامر على السواء فاما شرائطه اقتضاؤه التكرار او الامتناع مرة واحدة فاكثر المتكلمين والفقهاء يقولون انه يقتضي الفعل مرة واحدة ومن قال انه يقتضي التكرار قال في النهي يقتضي التكرار ومنهم من سوى بينهما

وقال الط

وقال الط يقتضي الامتناع مرة واحدة وما زاد على ذلك يحتاج الى دليل ومنهم من وفق في ذلك كما وفق في الامر والذي يقوى في نفسي ان ظاهره يقتضي الامتناع مرة واحدة وما زاد على ذلك يحتاج الى دليل وانما قلنا ذلك من حيث ان النهي اذا كان دالا على قبح المنهي عنه اذا صدر عن حكيم انما يدل على انه قبيح في ان في ان اصلوه الفور وما بعد ذلك من الاوقات العلم ان الفعل فيها قبيح يحتاج الى دليل فمن ادعى تساوي الاوقات في ذلك كمن ادعى تساوي الاوقات في امضاء الامر الفعل فيها وذلك باطل على ما بيناه وشبهه ثم قال انه يقتضي التكرار الرجوع الى الشاهد وان النهي يقتضي ذلك وذلك غير مسلم بالاطلاق فانا نستعمل في ذلك بقرينة ثم شاهد كما الدعوى فيها ولا يمكن ادعاء الحقيقة في ذلك فاذا ثبت ذلك فانما قلنا انه يقتضي الفور دون التراخي لمثل ما دللنا عليه ان الامر يقتضي الفور سواء فالادلة فيها واحدة وانما يعلم يقتضي ذلك في الثاني لوجوب ان يقترن به البيان فيتعلم يقترن به البيان دل على انه قبيح في الثاني فاما النواهي الوارده في القرآن والسنة وانها تقتضي التأبيد فانما علمنا ذلك بدليل من اجماع وغيره فلا يمكن الاعتماد على ان كل مثل ذلك علم على ان الاول ليس على التكرار عند الاكثر فاما النهي المعيد بوقت فلا خلاف بين المحصلين انه لا يقتضي وجوب الانتهاء في غير ذلك الوقت وانما يعلم ذلك بدليل مثل ما قلناه في الامر المعيد فاما على شيء فليس بامر بضده لا لفظا ولا معنى لمثل ما قلناه في الامر سوى وانما يدل على ان فاعل المنهي عنه من اضداده يخالف له

سوا صح

ذلك صح

اذ الكان صادرًا من حكيم لانه اذا كان دلالة على القبح فاعلم ان ذلك الشي لو كان صحيحًا
مثله لوجب ان ينهي الله عنه كما نهي عن ذلك فلما لم ينه عن جميع اضداده
ولا عن بعضها دل على انه مخالف له وقد يكون مخالفا له بان يكون واجبا ايضا
وندبًا ومباحًا فلا علينا ان نقول ان ذلك امر بضده لان الامر يقتضي
الايجاب على ما بيناه اللهم الا ان نقول انه لو كان في اضداده ما هو
واجب او ندب لوجب بيانه فلما لم يبين دل على انها مباحة فان
ذلك يمكن اعتماده عليه هذا اذا كان له اضداد كثيرة ويمكنه الانفكاك
من جميعها فاما اذا لم يمكنه الانفكاك من جميعها ولا بد ان يكون
فاعلا لواحد منها فانه يكون ايضا واجبا عليه لانه انما يجب الشي اذا لا يصح
كان مما يصح ان يفعل او لا يفعل فاما ما لا ينفك منه فلا يصح وصفه
بالوجوب ولاجل هذا قلنا ايضا اذا لم يكن المنهي عنه الا ضد واحد
ولا يمكنه الانفكاك منه لا يوصف بانه واجب عليه من حيث لا يصح الا
يفعل وهاهنا حكم لا يصح ان يحكم عليه فان كان ضد واحد ويصح الانفكاك له صح
منهما جميعا فهو ح يوجب عليه ذلك الشي او يندب اليه يجب ان يكون حكمهما
كما قلناه في الاضداد الكثيرة سوا فاما النهي اذا تناول اشيا فلا يخلو
ان يصح الانفكاك من جميعها الى امر اخر او لا يصح ذلك فيها فان كان يصح يكون متضادة او مختلفة فان كانت متضادة ولا … م ان صح صح
الانفكاك ليصح الانفكاك من جميعها جاز ان ينهى عنها اجمع على جهة التخيير
والتحريز ان ينهى عن جميعها على وجه الجمع الا ان تكون متضادة فيمنع من صحة
الجمع بينها وما لا يصح الجمع بينها لا يصح النهي عنه وان كان لا يصح الانفكاك
من جميعها

من جميعها فلا يجوز ان ينهى عن جميعها على حال لان ذلك تكليف لما لا يطاق
وكذلك اذا نهي عن ضدين ولهما ثالث جاز ان ينهى عنهما جميعا على وجه
التخيير ولا يجوز ان ينهى عنهما على الجمع لمثل ما قلناه وان كان ما تناوله
النهي اشيا مختلفة او شيئين مختلفين فانه يصح ذلك على وجه الجمع والتخيير
معًا وقول من قال لا يصح ذلك على وجه التخيير غير صحيح لانه انما يمتنع ان يكون
فعلهما مفسدة اذا اجتمع بينهما فينهى عنهما جميعا على وجه الجمع وكذلك لا
يمتنع ان يكون فعل كل واحد منهما اذا انفرد كان مفسدة واذا اجتمع مع
ضده لا يكون كذلك فيصح ان ينهى عنه على وجه التخيير مثل ما نقوله في
الامر فالفرق بين الامر والنهي في هذا الباب لا يمكن والقول في الامر اذا
تناول ضدين مثل القول في النهي سوا اذا كان لهما ثالث جاز ان يامر في انه صح
بهما على التخيير ولا يجوز ان يامر بالجمع بينهما لان ذلك مستحيل وكذلك ان لم
يكن لهما ثالث جاز ان يامر بهما على وجه التخيير ولا يجوز ان يامر بهما على
وجه الجمع لما قلناه فاما اذا تناول الامر اشيا مختلفة فانه يجوز ذلك
على وجه الجمع والتخيير بلا خلاف وانما الخلاف في انه يكون الجميع واجبه
او واحد لا بعينه وقد قلنا ما عندنا في ذلك فانه غني عن الاعادة وهذه
الجملة كافية في هذا الباب وما عدا ما ذكرناه لاحكام النهي فيه احكام
الامر على السوا فلا معنى لتكرار القول فيه

ذهب اهل الظاهر وكثير من الفقهاء من اصحاب الشافعي
وابي حنيفة وكثير من المتكلمين الى ان النهي يدل على فساد المنهي عنه وذهب

اكثر المتكلمين والباقون من الفقها الى ان ذلك لا يدل على كونه غير مجزي
وهو الذي حكاه ابو عبد الله البصري عن ابي الحسن الكرخي وذهب اليه
بعض اصحاب الشافعي والذي اذهب اليه هو الاول وينبغي ان نبين
او لا تحقيق الخلاف في ذلك وما المراد به ثم نتكلم في ذلك او فساده
فمعنى قولنا ان النهي غير مجزي هو ان الذمة اذا تعلقت بها عبادة
يجب اداوها على شرط فمتى اداها على وجه قبيح منهي عنه فان
ذمته لا تبرا ويجب عليه قضاوها ومن خالف في ذلك يقول العلم
بمخالفته وارتكابه النهي ان ذمته غير بريه بل لا يمتنع ان تبرا ذمته
بفعل القبيح كما تبرا بفعل ما هو حسن والذي يدل على صحة ما ذهبنا
اليه ان كون الشي مامورا به يقتضي كونه حسنا ومصلحة للمكلف وكونه
منهيا عنه يدل على انه مفسده له ومحال ان يكون ما هو مفسده يقوم مقام
ما هو مصلحه لان ذلك متضاد فان قالوا الكان يمتنع ان يقول الله تعالى
او النبي صلى الله عليه وسلم افعل كيت وكيت ولكن ان فعلت قام ذلك مقام
ما هو المصلحه قيل له الذي فرضته في السوال غير ممتنع لكن ثبوت ذلك
يحتاج الى دليل والظاهر ان النهي لا الامر ما مور به لم يحصل واذا لم يحصل
لم يحصل براة الذمه فان قالوا الذي ذلك وجوب القضا عليه يحتاج
الى دليل قيل اذا فعل المامور به على الوجه المنهي عنه يدل ان ما امر به
لم يفعله واذا ثبت انه لم يفعل ما امر به فلا خلاف بين الامة انه يجب عليه القضا
لانه لا خلاف بين ان يصلي بغير طهارة في انه يجب عليه القضا الى الحالين معا فان قالوا
ومن ان يصلي بغير طهارة فانه يجب عليه القضاء صح

فانه يدل على انها غير مجزيه دايما الخلاف فيما ليس شرطا في صحة العبادة صح

العبادة
الطهارة شرط في صحة الصلوة وكل موضع ثبت ان المنهي عنه شرط في صحة
هل يكون مجزيا ام لا قيل له على هذا ينبغي ان يسقط الخلاف فانه متى
فرضنا ان النهي اذا تعلق بشي يتعلق بالعبادة ولا بشي من شرايطها فانا لا
نحكم بفساد العبادة لان هذا التقدير يكون قد ادا العبادة على الوجه الذي
امر بها والنهي انما تعلق بشي اخر منفصل عنها فلا تعلق بينه وبينها على
حال فان قيل لو كان الامر على ما ذكرتم لما قام دليل على ان كثيرا من
الاشيا المنهي عنها قامت مقام الواجب الحزم مثل الوضوء بالما المغصوب
والصلوة في الدار المغصوبة والطلاق البدعي والوطي في الحيض والذبح
بالسكين المغصوبة وغير ذلك من الاشيا التي تقرر في الشرع كونها مجزيه
قيل له الذي تذهب اليه ان جميع ذلك غير مجزي ولا يحكم بصحته فان
دل دليل على ان بعضه يجزي ويقوم مقام الصحيح صرنا اليه بدليل ونحن نبين
جميع ذلك فصل في بيان ان الوضو بالما المغصوب فلا يصح
لان الوضوء لا يصح عندنا الا بنية القربة وذلك يقتضي كون الفعل حسنا
وزيادة وذلك لا يمكن في المغصوب لانه قبيح فلا يصح التقرب به واذا
ثبت ذلك فلا يصح وضوءه واذا لم يصح وضوءه وكان صلى بغير طهارة
واذا صلى بغير طهارة فلا خلاف انه يلزمه قضاوها وليس لهم ان يقولوا
ما كان يمتنع ان يقال ان هذا الفعل وان كان قبيحا فقد قام مقام ما هو حسن
قيل له ذلك يحتاج الى ذلك ولو ان قايلا قال ذلك في الصلوة بغير طهارة
وانها ما كانت تمتنع ان تقوم مقام الصلوة بطهارة فما كان وجه جوابنا
يكون جوابهم

وليس ذلك الا ما قلناه من ان ذلك يحتاج الى دليل وكذلك الصلوة في
الدار المغصوبة لا يصح لان نية القربة بها لا تصح وليس لهم ان يقولوا
ليست الصلوة هي الغصب بل الصلوة تشتمل على افعال لا تعلق لها بالغصب
وهي حسنة يصح القربة بها وذلك ان الصلوة هي الاكوان المخصوصة في
الدار من القيام والقعود والركوع وتلك قبيحة بلا خلاف وليست
الصلوة امرا اخر منفصلا واذا كان كذلك ثبت ما قلناه واما الطلاق منه لكن صح
البدعي فعندنا انه غير واقع اصلا ومن قال انه واقع في موضع ان
وافقنا في هذا الاصل نقول ان ذلك يعلم بدليل ولو خلينا وظاهر
النهي لحكمنا انه غير مجز واما الوطي في الحيض وما يتعلق به من لحوق
الولد وتحليل المراة للزوج الاول ووجوب المهر كاملا ووجوب
العدة وغير ذلك من الاحكام فان جميع ذلك انما ثبت بدليل ولو خلينا
ظاهر النهي لما اجزنا شيئا منه على حال فاما الذبح بالسكين المغصوبة
فيمكن ان القبيح هو التصرف في السكين فما يحصل في السكين من الافعال تعالى ان صح
قبيحة وليس الذبح حالا في السكين ولا يبعد ان يكون الذبح حسنا وان بتمعه
كان سببه الذي اوجبه قبيحا الا ترى ان من رمى مؤمنا فاصاب
كافرا حربيا فان رميه يكون قبيحا وان كان ما حصل عنده من قتل
الكافر حسنا فكذلك القول فيما قلناه ويدل ايضا على صحة ما ذهبنا
اليه رجوع الامة من عهد الصحابة الى يومنا هذا في فساد الامور وبطلانها
الى تناول النهي لها فلولا انهم عقلوا ذلك من النهي والا لم يرجعوا اليه

على

على حال وليس لهم ان يقولوا انهم رجعوا الى ذلك لدليل دلهم على ذلك
وذلك ان هذا القول ينقض رجوعهم الى النهي لانهم اذا كانوا حملوا ابطاله
الى النهي وفساده لدليل دلهم على ذلك فلا تعلق للنهي بذلك ولا معنى لرجوعهم
فان نازعوا في رجوعهم الى ذلك كان ذلك دفعا لما هو معلوم ضرورة وقيل
لهم بينوا في شيء من الاشياء انهم رجعوا الى العمل به لا يمكننا ان نقول في
النهي مثله ويدل على ذلك ايضا انا قد دللنا على ان الامر يقتضي اجزاء ينبغي
المامور به فينبغي ان يكون النهي يقتضي كونه غير مجز لانه ضده فان خالفونا
في الامر فقد دللنا على ذلك فيما مضى واغنانا عن الاعادة الاستدلال بما ويمكن صح
روي عنه عم من ادخل في ديننا ما ليس منه فهو رد على صحة ما
ذهبنا اليه لان ارتكاب النهي خلاف الدين فان قالوا نعني
الرد في الخبر انه غير مقبول ولا يستحق عليه الثواب وذلك لا تعلق له بالاجزاء
لانا قد بينا انه مع كونه غير مقبول ولا يستحق عليه الثواب لا يمتنع ان يكون
يقع موقع الصحيح قيل لهم ذلك تخصيص للخبر وينبغي ان يحمل الخبر على عمومه
او شموله فيحكم بان ذلك لا يقبل ولا يستحق عليه الثواب ولا يقع به الاجزاء
من ادعى تخصيصه احتاج الى دلالة وليس لهم ان يقولوا اعلمنا ان الاستدلال
بالخبر اذا ثبت ان ارتكاب النهي ليس من الدين ومن خالفنا في ان ذلك
مجزئ يقول انه من الدين وذلك انه لا خلاف في ان ذلك قبيح وما هو قبيح
لا يكون من الدين لان كونه من الدين يقتضي كونه حسنا فيه زيادة ولا خلاف
في ان ذلك وان كان كذلك هل يجوز ان يقوم مقام ما هو حسن ام لا وذلك



يحتاج الى دليل وقد استدل قوم على ذلك ايضا بان قالوا كونه مجزيا لا يخلو
من ان يعلم ذلك بلفظ الامر او الاباحة فان قلتم فلكونه صحيحا يعلم من كونه مامورا ملكه صح
به ثم كونه مباحا واعترض من خالف في ذلك بان قال يعلم ذلك بغير الامر
او الاباحة وهو ان يقول النبي ع لا تفعل كذا او كذا فان فعلت ذلك فقد
اجزا عنك وقام مقام الحسن الواجب والمباح واستدلوا ايضا بان قالوا قد
ثبت ان النهي عن الربا في القران دل على فساد المنهي عنه فينبغي ان يكون
ساير النواهي مثل ذلك واعترض من خالف في ذلك بان قال انما نعلم ذلك
بظاهر القرينة وهي قوله لا تاكلوا الربا فلو كان ذلك مجزيا لما نهي
عن اكله وقالوا النهي من ذلك مثل النهي عن تلقي الركبان وعن البيع
يوم الجمعة وغير ذلك وكل ذلك لا يدل على فساد المنهي عنه ولمن نصر عن
الاستدلال بالاية ان يقول هذه المواضع لو خليت والظاهر لحكمنا بفساد
البيع صح المنهي عنها لكن دل الدليل على ان ذلك جائز وعدلنا عنه لمكان الدليل فاما
من خالف المذهب الذي ذكرناه من ان النهي يقتضي فساد المنهي عنه وجعل
الطريق الذي به يعلم فساد المنهي عنه كونه مجزيا فحكي ابو عبد الله
البصري عن ابي الحسن الكرخي انه متى كان وقوع المنهي عنه على الوجه الذي
نهي عنه يقتضي انه واقع على غير الشرط الذي اقتضاه الشرع وجب فساده
لانه انما يصح اذا اتي به على شروطه والنهي عنه قد لحق بذلك وما لم يكن
هذه حاله من الاشياء المنهي عنها فانه يكون مجزيا وذكر عن الشافعي انه
ذكر في كتابه ان فيما نهي عنه غير فاسد او فيه ما لا يفسد وان كان النهي

يقتضي كون

يقتضي كون جميعه معصية ما لم يكن المراد به التاديب فالذي يفسد هو
ان يصل اليه من طريق محرم نحو ملك الغير او الفروج لانه اذا كان مجزيا
فيوصل اليه بما نهي عنه وجب الاستباحة وحكي عنه قول آخر وهو انه اذا نهي
عن الفعل لوجه يختصه وجب ان يفسد وكل ما ذكرناه انما هو على مذهب
من قال ان النهي لا يدل على فساد المنهي ويحتاج في الفرق بين ما هو فاسد
وما ليس كذلك الى امر آخر ومن قال بما قلنا فلا يحتاج الى شي من ذلك
وهذه جملة كافية في هذا الباب

فصل فيما يقتضيه الامر من جميع او احاد

العلم ان الواجب للعباد ظاهر الامر متى اقتضى
تناوله لجميع المكلفين لزمتهم تلك العبادة وكان ذلك من فروض الاعيان
وذلك مثل قوله اقيموا الصلوة واتوا الزكوة وما يجري مجرى ذلك فان
دل الدليل على ان المراد به بعضهم حمل عليه ولاجل هذا قلنا ان قوله
فاقطعوا ايديهما اريد به ما يختص الائمة وما يقوم مقامهم في النيابة عنهم لما
دل الدليل على ان ذلك من فروض الائمة وكذلك قوله خذ من
اموالهم صدقة حملناه على ان المراد به الائمة او السعاة من قبلهم لما
كان كذلك من فروضهم وان دل الدليل على ان المامور به مشروط بشروط
حمل وجوبه على من اجتمعت تلك الشرايط فيه ولهذا قلنا ان الامر بصلوة
الجمعة مخصوص على من كان على صفات مخصوصة واجتمعت شرايط الجمعة
كلها هناك ومن لم يكن كذلك لا يجب عليه وان دل الدليل على ان المراد
بالامر حصول الخبر وعلم حصول ذلك ببعض من تناوله الخطاب قلنا ان ذلك من فروض صح

الكفايات وذلك نحو الجهاد لما كان الغرض به حفظ بيضة الاسلام
ودفع الاعداء عن المسلمين وكان ذلك يحصل ببعضهم كان ذلك من فروض
الكفايات وكذلك القول في الصلوة على الاموات ودفنهم وحاجتهم الى الجماعة
ومتى قام بذلك من يحصل به الغرض سقط عن الباقين واجرى ذلك مجرى
الباقين عند الفقها طلب العلم لان ذلك من فروض الكفايات لانهم جوزوا عندهم صح
تقليد العلما لجواز الرجوع اليهم ومن لم يجوز ذلك جعله من فروض الاعيان النص
ولم يجعله من فروض الكفايات وكذلك اجرى هذا المجرى اختيار الامير
من اجاز اختيار الامير فاما على مذهبنا فطريق معرفة الامام النص الثابت
على اعيانهم على ما ذكرناه في كتب الامامة فهذه الجملة كافية في هذا الباب
لانها تنبيه على ما زاد عليها ويتفرع ان شا الله تعالى فصل في
ذكر حقيقة العموم والخصوص وذكر الفاظه اعلم ان معنى قولنا الكلام في العموم والخصوص صح
في اللفظ انه عام يفيد انه يستغرق جميع ما يصلح وهذا الذي ذكرناه
يتميز من غيره مما لا يشركه في هذا الحكم كما ان الامر والنهي والنهي صح واقسام
الكلام يتميز بعضها من بعض بما يفيد كل واحد من الاقسام ولذلك
يقال عم الله تعالى المكلفين بالخطاب لما كان متوجها الى جميعهم فاما
استعمال هذه اللفظة في المعاني نحو قولهم عمهم البلا والقحط والمطر
وغير ذلك فالاقرب في ذلك ان يكون مجازا لانه لا يطرد في ساير المعاني
ولو ان قايلا قال ان ذلك مشترك لم يكن بعيدا وقد ذهب اليه قوم من
الاصوليين ومعنى قولنا في اللفظ انه خاص يفيد انه يتناول شيئا مخصوصا
دون غيره مما كان يصح انه يتناوله ولاجل ذلك يقال خص الله تعالى زيدا بالخطاب
لما كان

لما كان الخطاب متوجها اليه دون غيره من المكلفين الذين كان لا يتوجه اليهم بصح صح
الخطاب فاما الفاظ التثنية والفاظ الجموع والفاظ النكرات وغير ذلك فلا
توصف بالعموم لما لم تكن متناولة لها على وجه الاستغراق فاما الفاظ
العموم فكثيرة نحن نذكر ههنا طرفا فمنها من في جميع العقلا اذا كانت نكرة
في المجازاة والاستفهام ومتى وقعت معرفة لم تكن للعموم وكانت بمعنى الذي
وهي خاصة بلا خلاف ومنها ما في ما لا يعقل اذا وقعت في المواقع التي ذكرناها ها
من المجازات والاستفهام ومتى كانت معرفة لم تكن مستغرقة كما قلناه
في من سوى ومن الناس من قال ان ما يعم ما يعقل وما لا يعقل وهي
اعم من من وذلك يحكى عن قوم من النحويين ومنها اي فانها تعرف
ما يعقل وما لا يعقل وهي اعم من اللفظتين معا ولاجل هذا اذا قال
اي شي عندك يحسن ان يجاب بما يعقل وما لا يعقل الا انها تفيد
الاستغراق كما يفيد من وما الا ان يدل دليل على ذلك ويعلم بالحكم
الاستغراق ومنها متى في الاوقات فانها تجري في تناول جميع
الاوقات مجرى من في تناولها لجميع العقلا وذلك نحو ان يقول
القايل متى جيتني جيتك فان ذلك لا يختص وقتا دون وقت بل
يتناول جميع الاوقات ومنها اين في المكان نحو قول القايل اين زيدا
نحن انجيبه بذكر كل مكان ظن انه متناول له ومنها لفظ النفي
اذا دخل على النكرات نحو قول القايل ما رايت احدا وما جاني من
احد فان ذلك يفيد الاستغراق ومنها اسما الاجناس اذا دخلها الالف

واللام ولم يرد بها التعريف نحو قوله تعالى والعصر ان الانسان لفي خسر ونحو قولهم اهلك الناس الدرهم والدينار لان ذلك يفيد الجنس كله ومتى كان للتعريف كان مختصا بما عرف به نحو قول القايل رايت الانسان تشير به الى انسان معهود متقدم فاما اذا كان خاليا من الالف واللام فانه يفيد واحدا لا بعينه نحو قول القايل رايت رجلا وانسانا وما يجري مجراه وهذا يسميه اهل اللغة النكرة لانه لا يخص واحدا ومنها الاسما المشتقة نحو قول الله تعالى والسارق والسارقة وقوله تعالى والزانية والزاني وما يجري مجرى ذلك فانه متى كان فيها الالف واللام ولم يكن المراد بها المعهود والمعرف افاد الاستغراق ومتى كان العهد افاد التعريف نحو قول القايل رايت الفاعل والضارب اذا اشار به الى فاعل بعينه او ضارب بعينه ومتى لم يكن فيها الالف واللام افادت واحدا لا بعينه كما قلنا في اسما الاجناس اذا خلت من الالف واللام فانها تفيد الاستغراق وذلك نحو قول القايل رايت ضاربا وفاعلا فانها يفيد واحدا لا بعينه ومنها الفاظ الجمع اذا دخلها الالف واللام تفيد الاستغراق نحو قولهم رايت الرجال وما يجري مجرى ذلك فان ذلك يفيد جميع الرجال الا ان يراد به التعريف والعهد فيحمل على ذلك ومتى كانت الفاظ الجموع من الالف واللام فانها تفيد الثلثة فصاعدا الى ما لا نهاية ويكون الثلثة مقطوعا بها وما زاد على ذلك مشكوكا فيه مجوزا وقد اختلف المتكلمون فيما ذكرناه من الفاظ الجموع والفاظ الاجناس فذهب

ابو علي

ابو علي واكثر المتكلمين الى ان هذه الالفاظ اذا كان فيها الالف واللام وجب حملها على الاستغراق اذا لم يكونا للعهد الا ان يدل دليل على انه يريد بها البعض وذهب ابو هاشم الى ان ذلك لا يفيد الاستغراق وانما يفيد في اسما الاجناس تعريف الجنس المخصوص او في اسما الجموع الثلثة فقط لان الحكيم لو اراد اكثر من ذلك لبينه ونحن نبين الصحيح من ذلك فيما بعد ان شا الله تعالى واتفق هولا وغيرهم على تناول الجموع الثلثة فصاعدا لحقيقته وان اقل الجمع ثلثة وذهب قوم الى ان اقل الجمع اثنان والاول هو مذهب اكثر الفقها ومنها لفظ كل اذا دخلت في الكلام فانها تفيد الاستغراق سوا دخلت للتوكيد او لغير ذلك واما ما يدخل للتاكيد نحو قول القايل رايت الرجال كلهم فان ذلك يفيد الاستغراق وما يدخل لغير التوكيد نحو قوله كل رجل جاني اكرمته وكل عبد لي فهو حر وعلى هذا قوله كلما القي فيها فوج سالهم خزنتها هذه جملة من الالفاظ المستعملة في العموم ونحن ندل على انها تفيد العموم على ما قلناه ونذكر اختلاف الناس في ذلك والكلام على شبههم في فصل يلي هذا الفصل ان شا الله

فصل في ذكر العموم على ان العموم له صيغة في اللغة ام لا

ذهب الفقها باسرهم واكثر المتكلمين الى ان العموم له صيغة موضوعة في اللغة وقال قوم من المرجئة وغيرهم انه ليس للعموم صيغة اصلا بل كل ما ادعي انه للعموم فهو للخصوص وانما يفيد اقل ما عكن ان يكون مرادا وقال اكثر المرجئة ان هذه الالفاظ مشتركة بين العموم

والخصوص جميعاً فيهما معاً ومن الناس من قال انه يجب حمل اللفظ على
الاستغراق فيما يتعلق بالامر والنهي ولا يجب ذلك في الاخبار والذي
اذهب اليه هو الاول والذي يدل على ذلك ان من اذا استعملت في
المجازاة يحسن ان يستثنى منها كل واحد من العقلاء فلولا انها مستغرقة
لهم والا لم يجز ذلك يبين ذلك انها لما لم تكن متناولة لغير العقلاء لم
يحسن ان يستثنى منها من ليس بعاقل ومتى فرض حسن الاستثناء في هذه
المواضع لانه يصلح ان يكون متناولا لجميع العقلاء وان لم يكن ذلك لحسن
وغير العقلاء انما لم يحسن استثناؤهم لان اللفظ لا يصلح ان يتناولهم
قيل لهم لو كان الاستثناء انما حسن للصلاح دون الوجوب لحسن الاستثناء
من النكرات وقد علمنا انه لا يحسن ان يقول القائل رأيت رجلاً الا
زيداً وان كان لفظ رجل يصلح ان يقع على زيد وعلى غيره من الرجال
اصطلاحاً لما لم يكن متناولا له على طريق الوجوب فان ادعوا حسن
الاستثناء من لفظ رجل لم يحسن كلامهم لان ذلك معلوم من دين اهل اللغة
خلافه وان قالوا انما لم يحسن الاستثناء من ذلك لان من شأن الاستثناء
ان لا يدخل الا على جملة ذات عدد وان لم يكن مستغرقاً لاستحال تدخل
على الفاظ الجموع ليست للاستغراق الا ترى انه اذا قال القائل رأيت
رجالاً يحسن ان يستثني منها زيداً وعمراً او خالداً او بكراً ولا تقول احد ان
الفاظ الجمع الخالية من الالف واللام مستغرقة لجميع الرجال فبطل ان يكون
الاستثناء دالاً على الاستغراق قيل لهم ان قولكم ان من شأن الاستثناء

انه لا يدخل

يبين صح

هذا الاحسن كالمثله فان قيل انما حسن الاستثناء في هذا صح

صلاحاً

منهم صح

ان لا يدخل الا على جملة باطل لانه قد يدخل على لفظ الواحد المنفي الا ترى
انه يحسن ان يقول القائل ما جاءني من احد ثم يستثني كل واحد من العقلاء
وليس بلفظ جمع واما الفاظ الجموع فمن الناس من يقول انها محمولة على
الاستغراق لان المتكلم بها لو اراد اقل الجمع او جمعاً دون جمع لبينه
فلما لم يبين ذلك دل على انه اراد الجميع ومن قال هذا اسقط عنه السؤال
ومن لم يقل ذلك ويقول انها تصلح للثلاثة فصاعداً يقول انه يحسن الاستثناء
من الفاظ الجموع لان من حق الاستثناء ان يخرج من الكلام ما لولاه لوجب
دخوله ولما لم يكن ذلك في الفاظ الجموع لم يحسن ودعا الكم واذ ذلك بان
قالوا لو حسن ذلك لحسن ان يقال رأيت رجالاً الا رجلاً فيستثنون واحداً
منكراً من الفاظ الجمع فلما لم يحسن استثناء المنكر لانه لا يفيد وذلك
انه لو كان للعموم لما قالوه لما حسن استثناؤه من الفاظ الجمع اذا
كان فيها الالف واللام وذلك نحو قول القائل لقيت الاشراف فانه يحسن
منه ان يقول الا واحداً وان كان منكراً لما كان لفظ الاشراف مستغرقاً
من حيث كانت فيه الالف واللام فعلم بذلك انه انما امتنع في المواضع الذي
امتنع لمكان الصلاح لا لعلة اخرى فاما من قال انه كان من حق الاستثناء من
لفظ الواحد المنكر في الاثبات من حيث انه كان من حق الاستثناء ان يميز ذاتاً
من ذات واذا قال رأيت رجلاً ثم قال الا زيداً فلم يميز ذاتاً من ذات
واحدة وانما ميزها بصفة كانت له ليس صفتها ان يكون زيداً وذلك ضد
حقيقة الاستثناء فات ذلك فبطل بما قلناه من لفظ النكرة في النفي فقد لهم

احد لفظاً صح

يفيد صح

سر رجالاً الا رجلاً صح

دل ذلك على ان الحكم المرخص شمله وانما ذلك ابين وليس لهم ان يقولوا انما لم يحسن صح

انما لم يحسن الاستثناء من لفظ الواحد صح

لان الذات صح

ما جاني من احدٍ فان اللفظة واحدة والتمييز ههنا يقع بالتمييز والصفة
ومع ذلك فانه يحسن الاستثنا بلا خلاف على ان الذي يذكرونه غير صحيح لان
لفظ رجل يقع على كل رجل صلاحا فاذا استثني بعض الرجال فقد بين
دانا من غيرها على ما تقتضيه حقيقتها فان قالوا كيف يكون الاستثنا
دليلا في هذا الموضع ونحن نعلم انه اذا قال القايل من دخل داري اكرمته
لم يحسن ان يقول الا الشياطين وان كانوا من العقلا وكذلك اذا قال
من دخل داري ضربته لم يحسن ان يقول الا الملايكة وان كانوا جملة العقلا
فعلم بذلك ان الاستثنى ليس بدلالة على ان اللفظ يتناول جميع العقلا
قيل لهم ان الذي ذكرتموه لا يقدح استدلالنا الا ان هذا السوال
يتضمن ان اللفظ قد لا يشتمل على من لا يحسن استثناوه وذلك لا يضرنا
وانما كان يقدح دليلنا لو بينوا حسن الاستثنا من لفظ لا يتناول
ملزم ما استثني وذلك متعذر على ما بيناه على انه انما يحسن استثناوا حد
من الفريقين المذكورين في السوال من حيث علمنا بالعادة انهم لم يقصد
باللفظ فصار الفريقان في حكم من لم يتناوله اللفظ اصلا ومتى فرضنا
ان الكلام صادر من الحكيم لم يحسن ان يقول من عصاني عاقبته
الا ابليس لما كان اللفظ متناولا له جاز ان يكون مخصوصا به وانما
كالواصم امتنع في الوجه منا لما قلناه فان لو كان القايل من دخل داري
ضربته منا ولا جميع العقلا لم يحسن ان يستفهم فيقال وان دخلها نبي
او ان دخلها ابو بكر فلا حسن ههنا الاستفهام دل على ان اللفظ مشترك وانما

وانما يستفهم عن مراده بها قيل لهم انا قد بينا انه يحسن الاستفهام في هذه المواضع
على كل حال وعلى كل وجه وبينا انه اذا كان المخاطب عالما باللغة وكان
حكيما لم يجز التعمية ولم يقترن بخطابه ما يدل على انه اراد بعضه او
تخصيصه وكان المخاطب ايضا عالما باللغة وبموضوعها لم يحسن ان
يستفهمه وانما يحسن الاستفهام اذا اختلت بعض الشرايط اما بان
يكون احدهما غير عالم باللغة وموضوعها او مع كونهما عالمين يجوز
السامع ان يكون المتكلم اراد به المجاز ولم يبينه في الحال او غير ذلك
من الامور فانه يحسن الاستفهام واذا خلي عن ذلك لم يحسن على ما بيناه
على ان الاستفهام في المواضع التي ليست للاشتراك الا ترى ان القايل
اذا قال العبد الامير بنفسه او بعضهم او ضربت الجيش يحسن ان يقال العبد
الامير بنفسه او بعض اسبابه وكذلك يقال اضربت اباك بنفسه وذلك لا يدل
على ان اسم الامير مشترك بينه وبين غيره فان تعلقوا من حسن الاستفهام
ههنا مثله هناك وان قالوا ان ذلك ليس باستفهام وانما هو استطعام
واستكبار قيل لهم كذلك قول السايل لمن قال داري اهنته وان دخلها
نبي او ابوك وانما هو استطعام واستكبار وليس باستفهام ولا فرق
بينهما على حال والذي يدل ايضا على ان الاستثنى يخرج من الكلام ما لولاه
لوجب دخوله تحته انما يصلح حسن الاستثنى من الاعداد لان القايل
اذا قال اعط فلانا عشرة دراهم يحسن ان يستثني منه ان يقول الا واحد
او لا يمكن ان يقال ان لفظة عشرة مشترك بين العشرة والتسعة فان

ارتكبوا ذلك وقالوا اللفظ مشترك التزموا ان يكون مشتركا بين العشرة و الثمانية
والتسعة والستة والخمسة الى الواحد لانه يحسن استثنا جميع ذلك من
لفظ العشرة لانه يحسن بلا خلاف ان تقول اعط عشرة الاخمسة وعلى
الصحيح من المذهب وان كان فيه خلاف ان تقول الا تسعة وانى اعط عشرة صح
الامرين ان يكونوا كان ذلك حسنة وعشرين خلاف بل ما هو معلوم ضرورة
من حمرين اهل اللغة فان قالوا وما العلة الجامعة بين الاعداد وغيرها
ولم اذا ثبت في الاعداد ما قلتم يجب ان يكون حكم هذا الحكم قيل لهم انما غيرها صح
جمعنا بينهما من حيث ان حقيقة الاستثنا ان يخرج من الكلام ما لولاه لوجب كان صح
دخوله تحته فلما كان هذا حقيقة الاستثنا في كل موضع فان قالوا
الذي يثبت في الوجوب بنفي كالاعداد امر زايد على الصلاح واذا كان كذلك عاد الذي يثبت في صح
الامر الى انه انما حسن الاستثنا فيها للصلاح دون الوجوب قيل لهم
والصلاح ان كان حاصلا في الاعداد فانه لا ينفصل من الوجوب فيجب
ان يكون حقيقة الاستثنا ان يدخل على الصلاح الذي هو الواجب وكذلك
نقول في جميع المواضع التي نقول فيها بالعموم ولا يجب ان يكون هذا
الحكم لمجرد الصلاح لان ذلك ليس بحاصل في الاعداد وانما كان لمجردها
ان لو ثبت الصلاح وحسن مع ذلك الاستثنا لزمنا ان نحكم بحسن ذلك الصلاح لمجرده صح
فاما ولم يثبت ذلك فلا يجوز على حال وهما الابدان على ما قلناه انا القايل
اذا قال من عندك مستفهما يحسن ان يجيب بذكر كل عاقل فلولا ان بعضه اللفظة صح
مستغرق لجميع العقلا والا لم يحسن ذلك وانما قلنا ذلك لانه من شان الجواب
ان يكون

ان يكون مطابقا للسوال فلا يكون مطابقا الا بان يجيب المجيب عما سال عنه السايل
وفي ذلك ثبوت الاستفهام عن جميع العقلا ولاجل ذلك حسن الجواب بذكر
كل واحد منهم فان قالوا انما حسن ان يجيب بذكر كل عاقل منهم لانه يجوز ينبغي ان بل صح
يستفهم ويقول من الرجال او من النسا او من الاشراف او من العامة فاذا
بين مراده جاز ان يجيب قيل لهم المعلوم من مذهب اهل اللغة خلاف هذا لانهم اهل صح
يستحسنون الجواب بذكر العقلا في الموضع الذي ذكرناه وان لم يستفهموا
اصلا فمن او قف حسن ذلك على الاستفهام كان مكابرا مدافعا للغة وراد اللغة صح
على ان هذا يوجب ان يستفهموا ابدا حتى ينتهي الى اقل ما يمكن ان يكون
مراد الانه لو قال من الرجال كان ذلك غير مستغرق لجنس الرجال على مذهب
الخصم فيحسن ان يستفهم دفعة اخرى فيقال من الاشراف ام من غيرهم اهل صح
امن شيوخهم ام شبانهم ام من صناعهم او غيرهم وكذلك ابدا وهذا يودي
الى ان لا يحسن الجواب الا بعد ذكر جميع ذلك والمعلوم ضرورة خلاف
ذلك وليس لهم ان يقولوا انما حسن الجواب لجواز ان يكون مستفهما عنه لا
لوجوب ذلك وذلك ان الصلاح لا يصير الكلام مطابقا او لا يحتاج ان يصير صح
يستفهم فيقول ما الذي اردت بالقرء فان اردت الحيض فالحيض
لك وطهار وان اردت الطهر كان ذلك جايزا والعلة في قبح الجواب عما
ذكرناه هو ان السوال يمكن ان يكون عن كل واحد من المعنيين ولم
يجب ان يكون سوالا عنهما وكذلك لو كانت الفاظ العموم في الاستفهام
جارية ذلك المجرى لوجب ان لا يحسن الجواب بذكر احاد العقلا وقد علمنا

للجواب وانما يصير كذلك بالوجوب الا ترى انه اذا سال السايل
المفتي فقال هل يجوز وطو المراة في حال
قرو لم يحسن من المفتي ان يجيب عنها
ذلك بنعم صح صح صح

خلاف ذلك فان قالوا اذا ثبت ذلك في الاستفهام ام زعمتم ان حكم غير
الاستفهام حكمه في المجازات وغيرها قيل له غرضنا بهذا الدليل ان
نثبت ان ههنا لفظًا موضوعًا للاستغراق في اللغة لنبطل به مذهب من
قال انه ليس كذلك او قال بالاشتراك فاما ثبوتها على كل حال فنعلمه بالاجماع فنقول
وهو ان كل من قال ان هذه اللفظة مستغرقة في الاستفهام قال انها كذلك
في المجازات من غير فرق بينهما كان مخالفًا للاجماع والقول في لفظة ما ومتى
واين واي اذا وقعت للمجازات او الاستفهام حكم ما ذكرناه في من على
السوا فاما اذا وقعت وهي معرفة فلا تدل على الاستغراق بل
يكون مصروفة الى ذلك المعروف بعينه ولاجل هذا احتاجت الى صلة
كصلة الذي لما كانت الذي معرفة وذلك نحو قول القايل ضربت
من عندك واكلت ما اكلت وما يجري مجرى ذلك ولا يتم فايدتها
الا بالصلة على ما بيناه ويدل على صحة ما ذهبنا اليه ان اهل اللغة عدوا
العموم من اقسام الكلام كالخصوص وفرقوا بينهما وقالوا هذا الكلام كذلك الخصوص صح
خرج مخرج العموم وهذا الكلام خرج مخرج الخصوص فدل
ذلك على ان فايدتهما تختلف وعلى مذهب الخصم كلاهما سوى فينبغي ان
يحكم ببطلان ذلك جري مجرى فصلهم بين صيغة الامر والنهي والخبر
وغير ذلك من اقسام الكلام وكما ان لكل نوع من ذلك صيغة موضوعة ينبغي
ان يكون حكم العموم مثله سوى وان نازعوا في جميع ذلك فقد دللنا على
ثبوته فيما تقدم ولا فايدة في اعادته واستدل كثير من الفقهاء المتكلمين

على ذلك

على ذلك بان قالوا قد ثبت ان العموم امر معقول والحاجة الى استعماله
ماسة فلا بد ان يكونوا وضعوا لذلك عبارة يلجؤون اليها عند الحاجة
الى ذلك كما انهم وضعوا لساير اقسام الكلام وقد علمنا انا لا نعتمد في قلنا
هذه الطريقة واستدلوا ايضا بان قالوا لا يخلو لفظة من من ان يكون
موضوعة لكل العقلاء او لبعض العقلاء او لكل واحد منهم على البدل او
لجميعهم على جهة الاستغراق قالوا ولا يجوز ان يكون موضوعة لغير
العقلاء لان ذلك معلوم خلافه وهو متفق عليه ايضا ولا ان تكون
موضوعة لبعضهم لانه ليس بعضهم بان يتناوله اولى من بعض ولا ان
يكون موضوعة لواحد لا بعينه لمثل ما قلناه ولانه لو كان كذلك
لجرى مجرى اسما النكرات وقد علمنا خلاف ذلك وايضا فلو كان لواحد
لا بعينه لكان السايل اذا استفهم فقال من عندك للمجيب ان
يجاب بذكر نفسين او ما زاد عليهما لان السوال وقع عن واحد وقد علمنا
خلاف ذلك فلم يبق بعد ذلك الا انه مستغرق لجميع العقلاء حتى استدلوا قد صح
ايضا على ذلك بان قالوا وجدنا العموم قد يؤكد بلفظ لا يؤكد به الخصوص وكذلك
الخصوص الذي يلفظ لا يؤكد به العموم الا ترى انهم يقولون رايت القوم
اجمعين ولا يقولون رايت زيدا اجمعين فلما ثبت هذا دل على ان
معنييهما مختلف كما ان تاكيدهما مختلف ولا يختلفان الا بان يكون
احدهما عاما والاخر يكون خاصا ويمكن الاعتراض على هذا بان يقال
انا لا نحسن ان يقال رايت زيدا اجمعين الا ان زيدا لا يتبعض شخصا

ورايت زيدا نفسه ولا يجوز ان يقول القايل رايت القوم نفسه صح

الدليل صح

واحداً فلا يجوز ان يوكد بما يختص الجماعة وان كانت غير مستغرقة وكذلك انا لم يحسن ان يقال رايت القوم نفسه لان القوم يفيد جماعة وان لم تفد جميعهم فلا يجوز ان يوكد بما يوكد به شخص واحد ودعاء بنوا دليلهم

الاستفهام على وجه اخر فقالوا علمنا انهم لما استطالوا ان يستفهموا عن العقلاء بذكر اسمائهم فقالوا من عندك وضعوا لو ازيد عندك ام عمرو عندك ام خالد عندك وضعوا لفظة من نائبة عن تعداد الاسماء لما شق عليهم ذلك فيجب ان

يكون مستغرقة لجميعهم كما انهم لو عددوا ذكر جميعهم على التفصيل لو امكن لكان ذلك شاملاً لهم وبنوا ايضا هذا في المجازات وقالوا لما استطالوا ان يقولوا ان دخل زيد وعمرو وبكر وخالد داري اكرمتهم ووضعوا لفظة من عوضا عنه فقالوا من دخل داري اكرمته

ينبغي ان يكون مستغرقة وهذه طريقة قريبة غير انه يمكن ان يقال عليها لا نسلم انهم وضعوا هذه اللفظة بدلا عن تعداد جميع الاسماء بل لا يمتنع ان يكونوا وضعوها للجماعة ابعاضهم فان قلنا في ابعاض ذلك لو كان كذلك لم يحسن ان يجاب بذكر كل واحد من العقلاء كان ذلك

رجوعاً الى الطريقة الاولى التي قدمناها وقالوا ايضا لو كان لفظ الاستفهام بلفظ الخاص يختص شخصا بعينه ولا يتعدى الى غيره فينبغي ان يكون الاستفهام بلفظ العموم بالعكس من ذلك وهو ان يتعدى الى غيره وليس بان يتعدى الى قوم اولى بان يتعدى الى اخرين فيجب ان يتعدى الى جميعهم وهذا ايضا مثل الاول لانه يمكن او لان يقال هذا انه

قياس

الباب ٤ ل

قياس والقياس في اللغة لا يجوز الثاني ان يقال غاية ما في هذا ان يجب ان يتعدى الى اكثر من لفظ الخاص ولا يجب من ذلك ان يتعدى الى جميعهم لو صح فان قلنا لم يجب لم يحسن ان يجاب بذكر كل واحد منهم كان رجوعاً الى الدليل الذي قدمناه وان قلنا ليس بعضهم بذلك اولى من بعض كان ذلك التقسيم رجوعاً الى دليل التقسيم الذي يستعمل في الخصوص قدمناه وقد يستدل المخالف على صحة مذهبه بان يقال وجدت هذه الالفاظ تستعمل في الخصوص كما تستعمل في العموم بل استعمالها في الخصوص اكثر لانه ليس في جميع الفاظ القران لفظ يفيد الاستغراق الا قوله واسر بكل شيء عليم فوجب ان يكون اللفظة مشتركة فيهما ومثل له قد بينا ان مجرد الاستعمال لا يدل على الاشتراك لان المجاز يستعمل كما ان الحقيقة مستعملة ولا يمكن ان يستدل بالاستعمال على واحد من الامرين ويحتاج في اثبات احدهما الى الرجوع الى امر اخر واما قولهم انهم لم يجدوا في الفاظ القران لفظة تفيد الاستغراق الا لفظة واحدة فليس اذا قل استعمال الحقيقة فيما هي حقيقة فيه وكثر استعمال المجاز دل على انه ليس بحقيقة فيه الا ترى انه لم تجر عادتهم في استعمال لفظ الدابة في كل ما دب بل صار بالعرف لا يستعمل الا في دابة بعينها ولا يدل ذلك على انهم لم يضعوا هذه اللفظة في الاصل للكل فلا يجب ان يعلم بذلك ان قلة الاستعمال لا تدل على ان اللفظ ليس بحقيقة وعندنا ان الحكيم تعالى اذا استعمل هذه اللفظة فيما دون الاستغراق فلا بد من ان يدل عليه والا لم يحسن منه ذلك واستدلوا ايضا انه يحسن

الاستفهام عن هذه الالفاظ قالوا انها تنكر والامر بحين وقد قلنا
ما عندنا في ذلك فيما مضى فاغنى عن الاعاده واستدلوا ايضا بان قالوا
لو كان ذلك يفيد الاستغراق لما حسن ان يوكد لان الموكد قد ابانا عن
المراد فتاكيده عبث والجواب عن ذلك انا قد بينا ان التاكيد دليل لمن قال
لاستغراق ولو لزم هذا الاعتبار ان لا يكون اللفظ موضوعا للاستغراق
لوجب في الفاظ مخصوصة والفاظ الاعداد مثله لانا كما وجدناهم يوكدون
الفاظ الخصوص والفاظ الاعداد كما يوكدون الفاظ العموم فاي شي اجابوا به
عن ذلك فهو جوابنا بعينه واستدلوا ايضا بان قالوا لو كانت هذه الالفاظ
تفيد الاستغراق لما حسن الاستثنى منها وكانت تكون نقضا لان هذه اللفظة
تجري مجرى تعداد الاسما فكما ان الحول تعداد الاشخاص الاسما ثم يستثنى منها
فكذلك لفظ العموم لو كان جاريا مجرى ذلك لما حسن الاستثنى منه والجواب
عن ذلك ان يقال الاستثنى انما يحسن اذا قصد المتكلم بالخطاب بعض العموم
فيحتاج ان يبين من طريقه بالخطاب ولما كان يكون نقضا لو
قصد به الاستغراق ثم استثنى منها ونحن لا نقول ذلك وليس كذلك
لفظ العموم لانه يجوز ان يستعمل في بعض ما وضع له على ضرب من المجاز
اذا بين معه المراد بذلك وفي ذلك سقوط هذا السوال فاما من فرق
بين الاوامر والاخبار فقوله يبطل بما دللنا عليه من ان هذه الالفاظ
تفيد الاستغراق في الاخبار كافادتها في الاوامر فاذا ثبت ذلك فمتى
ورد خطاب من الله تعالى وجب حمله على عمومه سوا كان امرا او خبرا الا ان يدل

دليل

دليل على ان المراد به الخصوص فيحمل عليه ولاجل هذا قلنا انما اخبر الله
تعالى به من عقاب العصاة المراد به بعضهم لا جميعهم لما دل الدليل عندنا
على ذلك فلا يظن ظان ان في القول بتكا لهذا المذهب تصحيحا
لمذهب الخصم لان الخصم يدفع ان يكون ههنا دليل يدل على تخصيص ايات
الوعيد ونحن نثبته واذا ثبت ما ندعيه بطل مذهب الخصم في ذلك
واما من فرق بين الامر والخبر بان قال الامر تكليف والخبر ليس بتكليف
فلا يمتنع ان يكون مفيدا للاستغراق وان لم يعلم انه فقد اخطا وذلك
لا فرق بينهما في تعلق التكليف بهما لان الامر يوجب علينا فعل ما يتناوله
والخبر يوجب علينا اعتقاد ما تضمنه فلا بد من ان يكون مفيدا للاستغراق
ان كان مطلقا وان كان المراد به الخصوص فلا بد من ان يقترن
به البيان والا ادى ذلك الى اباحة الجهل والاعتقاد الذي لا يامن
كونه جهلا وكل ذلك منفي عن القديم تعالى وهذه الجملة كافية في هذا الباب

فصل في ذكر الفاظ الجمع والجنس وغير ذلك

ذهب اكثر من قال
بالعموم الى ان اسم الجنس اذا دخله الالف واللام اقتضى استغراق الجنس
وذلك مثل قوله تعالى والعصر ان الانسان لفي خسر وكذلك قالوا في الفاظ
الجموع والاسما المشتقة نحو قولهم رايت الرجال وقوله اقتلوا المشركين
وان الفجار لفي جحيم ويقول الكافر يا ليتني كنت ترابا هذا اذا لم يكن هناك
ما يدل على انهما دخلا على المعهود فان دل دليل على ذلك حمل اللفظ عليه
قال ابو علي مثل ذلك في اسم الجنس واسما الجموع وامتنع من القول به في

الاسما المنكر وقال ابو هاشم خاصة لا يدل في هذه المواضع كلها على
الاستغراق بل يدل الالف واللام اما على العهد او على تعريف الجنس فاما
الاستغراق فلا يدل على ذلك الا ان يقترن به دليل يدل عليه نحو قوله
تع والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما وقوله تع ان الفجار لفي جحيم
وقوله اقتلوا المشركين ان هذه المواضع المراد بها الاستغراق لان
الكلام خرج مخرج الزجر والزجر حاصل في الجميع كما هو حاصل في كل
واحد منهم فلاجل ذلك حمله على الجميع وفي الناس من قال ان الذي
ادعاه ابو هاشم من تعريف الجنس غير معقول اصلا ولا يفهم من الالف
واللام الا الاستغراق او العهد فهذا جملة الخلاف بين من قال بالعموم
في هذه الالفاظ فاما من قال بالخصوص او بالوقف فقولهم في هذه
الالفاظ مثل قولهم فيما مضى على السوا والذي اذهب اليه الاول
والذي يدل على ذلك حسن الاستثناء في جميع هذه الالفاظ الا ترى
انه يحسن ان يقال ان الانسان لفي خسر الا زيدا وعمرا فيستثني كل
كل واحد من الناس من اللفظ الاول وكذلك اذا قال رايت الرجال
يحسن ان يستثني كل واحد منهم وكذلك الاستثناء من قوله اقتلوا المشركين
وقوله ان الفجار لفي جحيم وفي قوله لا تقتل الكافر وما جرى مجرى ذلك
من الالفاظ وقد بينا في الاول ان من حق الاستثناء ان يخرج من الكلام
ما لولاه لوجب دخوله تحته وفي ذلك اقتضاء هذه الالفاظ الاستغراق
فان دفعوا حسن الاستثناء في هذه المواضع ودفعهم اصحاب الخصوص
والوقف

(margin: جميع صح — يحسن صح — ان صح — الباب صح)

والوقف مثل ذلك فيكون مثل ذلك في من وما واذا كان الكلام مع اصحاب
الخصوص والوقف فيكون الكلام على ما بيناه في من وما على حد
سوا فاما الذي اختاره ابو هاشم من انهما يفيدان تعريف الجنس
فلسنا نمنع من ذلك وقد يراد في بعض الاحوال كما يراد بهما المعهود على
بعض الاحوال ولا يدل ذلك على انه يجب حملها عليه ابدا كما لا يجب ذلك في
حمله على العهد ابدا فاما من دفع ابا هاشم عن ذلك وقال ان ذلك غير
معقول فذلك باطل لانا نحن نعلم ان القايل اذا قال اكلت اللحم
ولبست الثياب لا يريد بذلك انه اكل لحما بعينه ولا انه اكل جميع اللحوم
اراد تعريف هذا الجنس والكلام في ذلك بين فمن دفعه كان دافعا
لما هو معلوم ويدل على ذلك ان اهل اللغة نصوا فقالوا الفاظ الاجناس
تدل على القليل والكثير نحو [illegible] وانما يحسن جمعه اذا اختلفت
الاجناس ولا يدل بعضها على بعض فيستفاد بالجمع اجناس مختلفة
واما في الجنس الواحد فلا يحسن على حال ولا يجب من حيث ان الالف واللام
يختلفان للعهد او لتعريف الجنس على ما ذهب اليه ابو هاشم ان يفيدا
الاستغراق كما لا يجب ذلك في من وما لانهما قد يستعملان في المعهود
ولا يدل ذلك على انهما يستعملان في الاستغراق على حال واستدل ابو
علي على ان لفظ الجمع يقتضي الاستغراق اذا لم يدل دليل على انه اراد
البعض بان قال انه قد ثبت انه حقيقة في الاستغراق كما انه حقيقة في
اقل الجمع فاذا كان كذلك ولا يكون هناك دلالة وجب حمله على الاستغراق

(margin: عن دخوله فيما يجيء من الالفاظ وان قالوا يحسن دخوله ولا يدل على الاستغراق قال لهم اصحاب الخصوص والوقف صح — يمنع من ان صح — والثياب او الثياب اجمع وقت لبس الثياب صح — اجناس ايضا صح — ولاجل ذلك قالوا ان لفظ الجنس لا يحسن ان يجمع لانه بنفسه يدل على القليل والكثير صح صح)

وقال ايضا اذا كان الكلام صادرا من حكيم فلو اراد اقل الجمع لبينه فلما
لم يبين دل على انه اراد الاستغراق واعترض على ذلك ابو هاشم
واصحاب الخصوص والوقف بان قالوا اذا كان ذلك حقيقة في اقل
الجمع كما هو حقيقة في الاستغراق وجب حمله على الاقل لانه مقطوع به
والاستغراق لا دلالة عليه فوجب ان لا يكون مرادا وقالوا اذا كان لا صح
الكلام صادرا عن حكيم ولا يدل على انه اراد الاستغراق دل على انه اراد
اقل الجمع وتعارض القولان ووقف الدليل عندي هو الاول واستدل
ابو هاشم على ان لفظ الجمع لا يفيد الاستغراق بان قال لو اقتضى والمعتمد صح
ذلك لاقتضاه اكثر الاعداد وذلك يوجب ان يكون مقتضيا لما لا يتناهى
او ان يكون حقيقة في كل عدد يوجد من الجموع وكل ذلك فاسد الجموع صح
والكلام على ذلك ان يقال اكثر ما في هذا ان يقتضي انه لا يجوز ان
يفيد ما لا يتناهى لان ذلك محال ولا يدل على انه لا يفيد الاستغراق
ما يمكن ولو لزم هذا ههنا للزم في من وما بان يقال لو افاد الاستغراق
لتعلقا بما لا يتناهى وذلك باطل والجواب عن ذلك الا ما قلناه من انه
ينبغي ان يحمل على الاستغراق فيما يمكن فاما ما هو محال فلا يحمل
عليه ولما استدلاله على انه حقيقة في القلة من حيث كان اقل الجمع صحيح
لا ينازع فيه فليس ذلك بمانع عند من خالفه ان يفيد الاستغراق
ايضا حقيقة وانما يحمل على احد الحقيقتين لضرب من الاعتبار واعلم
ان الذي اعتبرناه من قبيل الاستثناء في الفاظ الجموع انما يدل على انها
يدل كالكواه

تفيد الاستغراق حقيقة ردا على اصحاب الخصوص ولا يمكننا ان نقول
انها لا تستعمل الا في اقل الجمع ايضا حقيقة لان ذلك يكون مكابرة فاذا
ثبت كونها حقيقة في الامرين وصدر الكلام من حكيم ولم يقترن به ما
يدل على انه اراد به اقل الجمع وجب حمله على انه اراد الكل وليس لهم
ان يقولوا جعلوا فقد دلالة الاستغراق على انه اراد اقل الجمع كما جعلتم
فقد دلالة الاقل دلالة على انه اراد الاستغراق ويتعارض القولان
وذلك ان هذا انما يمكن ان يقال في الفاظ الجموع الخالية من الالف
واللام فاما اذا كانت فيها الالف واللام فلا يفيد الا الاستغراق لانه
لو اراد اقل الجمع لم يكن لادخالهما في الكلام فايدة وكان اللفظ
مع عدمهما يفيد اقل الجمع كما يفيد اكثر الجمع فاذن لا بد من حمله على
الاستغراق والا كان ذلك لغوا فان عادوا الى ان قالوا ان ذلك يفيد
العهد او تعريف الجنس قلنا نحن انما نتكلم في المواضع التي لا نعلم
انه اريد بهما العهد او تعريف الجنس وجب حمله عليه وذلك لا ينافي
فاما اذا علمنا انه اراد العهد او تعريف الجنس صح
ما قلناه وهذه جملة كافية في هذا الباب فصل في ان اقل الجمع
ما هو ذهب المتكلمون واكثر الفقهاء الى ان اقل الجمع ثلاثة وقال
من شذ منهم ان اقل الجمع اثنان والصحيح هو الاول والذي يدل على
ذلك ان اهل اللغة فرقوا بين التثنية والجمع وخصوا كل واحد منهما
باسم لا يشركه فيه الاخر فقالوا التثنية تكون بالالف والنون والجمع
يكون بالواو والياء والالف والتاء كما فرقوا بين الواحد والاثنين فان جاز

ان يدعي في السنة انها جمع جاز ان يدعي في الواحد انه تثنية او جمع
وقد علمنا ذلك ويدل على ذلك ايضا انهم يقولون للاثنين افعلا اذا خلاف صح
امرتهما وللجماعة افعلوا ويثنون بالالف ويجمعون بالواو وعلى
مذهب الخصم كان يجب ان لا يكون بينهما فرق ويدل ايضا على ذلك انهم يفردون
بلفظ الجمع عدد الثلثة فيقولون ثلثة رجال ولا يفردون الاثنين بل
يقولون رجلان فلو جمع ذلك لما فرقوا بينهما وايضا فان السامع اذا سمع
المتكلم يقول رايت رجالا يفهم من ذلك ولا يسبق الى قلبه اثنان اصلا فعلم الثلثة ولا يسبق الى قلبه صح
ان الصحيح ما قلناه فاما من خالف في ذلك فانه يستدل باشياء منها
ان الجمع ماخوذ من ضم شي الى شي وذلك موجود في الاثنين فينبغي ان يكون ضم بدل
جمعا والجواب عن ذلك انا لا ننكر ان يكون اصل الاشتقاق ما ذكروه
لكن صار بعرف اللغة ومواضعتهم مخصوصا ببعض ذلك وهو اذا
كانوا ثلثة فصاعدا وجرى ذلك مجرى قولهم دابة في انه موضوع في
اصل اللغة لكل ما يدب ثم صار بعرف اللغة مخصوصا ببعض ما يدب
فكذلك لفظ الجمع على انا انما نريد بقولنا اقل الجمع ثلثة ان احكام
الثلثة لا تجري على الاثنين واحكام الاثنين لا تجري على الثلثة على ما نبينه
فان سلموا ذلك وقالوا مع ذلك ان الاثنين جمع من جهة الاشتقاق كان
ذلك خلافا في عبارة لا يعتد بها واستدلوا ايضا بما روي عن النبي
ص انه قال الاثنان فما فوقهما جماعة فسماهما جماعة والجواب ان في لم يعرف ذلك صح
ع ينبغي ان يحمل على الاحكام لانها المستفادة من جهته ع دون الحمل على الاسماء
لانها مستفادة

لانها مستفادة معلومة باللغة وقد قيل في معناه شيان احدهما انه كان
نهى عن خروج الرجل وحده في السفر ثم اباح ذلك في الاثنين فخبر عند ذلك
ان حكم الاثنين في جواز السفر حكم الثلثة وما زاد على ذلك والوجه الاخر
انه اراد بذلك فضيلة الجماعة في الصلوة لان حكم الاثنين في انعقاد الجماعة بهما
وحصول الفضل لهما حكم الثلثة وما زاد على ذلك فينبغي ان نحمل الخبر عليهما
ومنها قوله تعالى وكنا لحكمهم شاهدين وعنى بذلك داود وسليمان وهما اثنان
ومنها قوله اذ دخلوا على داود وانما اراد به الخصمين والجواب عن ذلك
من وجهين احدهما ان ذلك مجاز وكلامنا في الحقيقة وجرى ذلك مجرى قوله
انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون ونحو قوله وكنا لحكمهم شاهدين
ولا خلاف في ان لفظ الجماعة في الواحد مجاز فلو لزم ما قالوه للزم
ان يكون ذلك حقيقة في الواحد وللزم في قوله وهل اتاك نبؤ الخصم
اذ تسوروا المحراب لان لفظ الخصم لفظ الواحد ومع ذلك فقد اخبر
عنه بلفظ الجمع وذلك مجاز بلا خلاف والوجه الثاني ان قوله وكنا
لحكمهم شاهدين اراد به داود وسليمن والمحكوم عليه والخصم وهم
جماعة فلاجل ذلك اخبر عنهم بلفظ الجمع وكذلك قالوا في قوله خصمان
بغى بعضنا على بعض انه اراد به جنس الخصمين لان لفظة خصم لفظ المصدر
ويقع على الواحد والجماعة والذكر والانثى على حد واحد لانهم يقولون رجل
خصم ورجال خصم وامراة خصم ونساء خصم كل بلفظ واحد ولاجل ذلك صح
ذلك كان قوله خصمان الخصمين بالاثنين دون ما زاد عليهما فلاجل ذلك اخبر
عنهما بلفظ الجماعة وقوي ذلك بان قالوا قال ____ في اول الاية

وان اسمع يجوز ان يريد بالعام الخاص معنى قولنا العموم مخصوص صح

وهل اتاك نبو الخصم اذ تسوروا المحراب فاخبر عن الخصم بكنايه فعلم بذلك
انه اراد الجنس دون الواحد وعلى الوجهين جميعًا سقط التعلق بالايات

فصل في معنى قولنا ان العموم مخصوص وان الله يجوز ان

يريد بالعام الخاص

معنى قولنا العموم مخصوص هو انه تحمل
فيما وضع له دون بعض وذلك مجاز لان حقيقة المجاز ما ذكرنا في
وشبه ذلك المخصوص الذي وضع في الاصل للخصوص واذا استعمل
في بعض ما وضع له في الاصل لا يصير حقيقة فيه لانا قد دللنا على
ان للعموم صيغه وان حقيقتها الاستغراق فمتى استعمل في غير ذلك
ينبغي ان يكون مجازا لان حقيقة المجاز هو ان يستعمل اللفظه في غير
ما وضعت له وهذا موجود في العموم اذا اريد به الخصوص فينبغي
ان يكون مجازا ولهذا لا يقولون لمن خاطب بالعموم واراد به بعض ما
تناوله انه مخاطب بالخصوص والا خص بخطاب بكلام لو ذلك في الالفاظ
الخاصه فعلم ان ذلك مجاز فاما اذا قيل فلان خص العموم فالمراد
بذلك انه علم من حاله الخصوص بدليل دله على ذلك ويقال فيمن اعتقد
ذلك ايضا فيه وان لم يكن اعتقاده علما وقد استعمل كثير من الفقها
لفظ التخصيص فيما ليس بعام بالدليل انه عام مثل الافعال وغيرها
ونحن نبين ذلك فيما بعد ان شا الله تعالى ويفارق قولنا ان العام مخصوص
لقولنا ان الخطاب منسوخ في الحكم والحد جميعا وقد ظن بعضهم انهما سوى
وذلك خطا من وجوه لان حد التخصيص ما دل على ان المراد باللفظ بعض
ما تناوله دون بعض وحد النسخ ما دل على ان مثل الحكم الثابت بالخطاب

ابرك

٩٣

فحدهما

زايل في المستقبل على وجه لولاه لكان ثابتًا بالخطاب الاول مع تراخيه
فيختلف على ما ترى ولان التخصيص يوذن بان المراد بالعموم عند
الخطاب ما عداه والنسخ ان كل ما تناوله اللفظ كان مرادًا في حال الخطاب
وان كان غير مراد فيما عداه وايضا فان من حق التخصيص ان لا يكون الا م
يصح الا فيما تناوله اللفظ والنسخ قد يصح فيما علم بالدليل انه مراد
وان لم يتناوله اللفظ وايضا فان النسخ يدخل في النص على عين واحده
والتخصيص لا يدخل فيه وايضا فالنسخ في الشرع لا يقع الا بما يقع به التخصيص
بها من ادله العقل والادله المتصله بالخطاب من الاستثنا وغيرها
من اخبار الاحاد والقياس والادله المستنبطه عند من اجاز التخصيص بها
والتخصيص فهو اعم ... بعض ما يقع النسخ فعلم بجميع ذلك مفارقة التخصيص للنسخ لا يجب
من حيث شارك التخصيص في بعض الاحكام ان يكونا بمعنى واحد كما ان
ما ذكرناه من اشتراك التخصيص في بعض الاحكام لا يدل على ان معناهما واحد
وكون النسخ في المعنى تخصيصًا من حيث انه تخصيص للاوقات لا يوجب انه
تخصيص لانه احص منه والتخصيص اعم وكل ذلك يوجب افتراقهما في
الحد والحكم واذا ثبت ذلك فالذي يدل على انه يجوز ان يريد بالعام الخاص ان
اهل اللغه اذا كانوا استجازوا ذلك وتعارفوه وجرت عادتهم باستعماله
وكان القديم تعالى متكلما بلغتهم وجب ان يكون ان يتكلم بذلك ويريد به
الخصوص كما انه يريد ان يتكلم بالحقيقه والمجاز والاطاله تاره والايجاز اخرى
ويكون كلامه تاره موجزًا ومطولا اخرى لما كان ذلك من عادة اهل اللغه وكان

تع متكلما بلغتهم فينبغي ان يتكلم على طريقتهم الا انه متى تكلم باللفظ العام واراد
به الخاص فلا بد من ان يدل عليه ويقرن به ما يدل على تخصيصه والا
كان موجبا لاعتقاد الجهل كما انه اذا اراد بالحقيقة المجاز فلا بد من ان يدل
عليه وايضا فاذا جاز ان يتكلم بالعام ويستثني منه جاز ان يدل عليه
دليلا غير الاستثناء دليل التخصيص كما ان غيره من الادلة كذلك ويدل على
جواز ذلك ايضا انه تع صلى الله عليه تكلم في مواضع بلفظ العام وقد علمنا انه اراد به
الخصوص ولولا ان ذلك كان حسنا والا لم يحسن منه ذلك وليس لاحد
ان يقول كما لا يحسن منه الاخبار الا على القطع والامر الا على الشرط في
بعض الوجوه وحسن ذلك فينا فكذلك لا يمتنع استعمال العام في الخاص
فينا وان لم يحسن منه تع وذلك ان هذا اولا باطل بما قلناه في مواضع
كثيرة من القران ظاهرها العموم وقد دلنا على انه اراد بها الخصوص بل
اكثر القران كذلك ثم انه انما حسن منا الاخبار والامر بالشروط لما لم يكن
لنا طريق الى العلم بما يمنع من الشروط ولم يحسن ذلك في القديم تع العالم
بالعواقب ولذلك لا يحسن منا ان نخبر عما نعلم بشرط لما كان العلم حاصلا
لنا وهذه جملة كافية في هذا الباب

فصل في ان العموم اذا خص كان مجازا وما يتعلق بذلك وحجة دلالته

ذهب كثير من اصحاب
الشافعي واصحاب ابي حنيفة الى ان العموم مع الدليل الذي خص به
حقيقة فيما عدا ما خص منه وسواء كان ذلك الدليل لفظا متصلا او
منفصلا او غير لفظ فذهب ابو عبد الله البصري الى انه ان كان ذلك
الدليل

يعلم به انه اراد به الخصوص لان الاستثنى دليل التخصيص صح

نحو ها
من وجوه فلم

الدليل لفظا متصلا استثناء او غيره كان حقيقة واما اذا لم يكن متصلا فانه
يصير تكون مجازا اذ ذهب ابو علي وابو هاشم ومن تبعهما واكثر المتكلمين واكثر باقي
الفقهاء الى انه يصير مجازا باي دليل خص وهو الصحيح والذي يدل على
ذلك انا قد بينا في هذا الكتاب ان حقيقة المجاز ان يستعمل اللفظ في
غير ما وضع له فاذا ثبت ذلك وقد دللنا على ان للعموم صيغة مخصصة
تفيد الاستغراق فمتى اذا استعمل فيما دون الاستغراق فانه يكون
مجازا لثبوت حقيقته فيه وهذا يبين انه يصير مجازا باي دليل خص
سواء كان لفظا متصلا او منفصلا وليس لاحد ان يقول ان العموم اذا خص
فلم يتناول لغير ما كان يتناوله بل لما كان يتناوله في حال الخصوص
الاستغراق فكيف يكون مجازا وذلك انا لم نقل انه يصير مجازا لتناوله
ما تناوله وانما صار مجازا لانه لم يتناول ما زاد عليه من الاستغراق
وصار في ذلك كانه استعمل في غير ما وضع له فان قيل ليس الكلام اذا
انضم بعضه الى بعض يتغير معناه ولا يكون ذلك مجازا اذ ذلك يجري الخبر
اذا انضم الى المبتدا والحروف الداخلة على الجمل من حروف شرط واستفهام
او نفي وما اشبه ذلك فقولوا في العموم ايضا مثل ذلك اذا خص لانه
لا يصير مجازا باقترانه من الدليل الذي اقتضى تخصيصه قيل لهم
اول ما في هذا ان الشبهة توجب ان لا يكون في الكلام مجاز لانه يقال
ان اللفظ مع ما دل على انه مجاز كلاهما حقيقة فيما اريد به وهذا واضح
البطلان ثم ان هذه الاسئلة انما علمت ان تكون شبهة لو قال اذا خص بدليل

يصير صح

تصير مجازا

او غير لفظ صح

تناوله في حال صح

ولم

او نفي صح

هذه صح

لتعلق معقل النصير مجازا فاما اذا اخص بدليل غير مقترن باللفظ او بدليل
منفصل وان كان لفظيا فلا يكون ذلك نظير الهذه الامثله ونحن نجيب
عن جميع ذلك ونفصل بينه و بين العموم اما ما ذكره من الجزاء الضام
الى المبتدا فانما كان كذلك لان المبتدا للعموم بانفراده لا يفيد شيا بل
احتاج في الفايده الي الجزا الذي تكمل الفايده وجرى ذلك مجرى بعض
الاسم في انه لا يفيد حتى تتكامل جميع حروفه ولا يقال ان انضمام بعض
الحروف الى البعض لتكامل الفايده مجازا او قبل تكاملها يكون حقيقه
لان ذلك كله فاسد لان الفايده انما تتم عند اخر حرف منها فكذلك
القول في المبتدا والجزا وليس كذلك القول في العموم لان لفظ العموم
مستقل بنفسه ويفيد فايدته الذي وضع له ولا يحتاج الى امر اخر
فانما دخل عليه ما امنع استعماله في غيرها وضع له فينبغي ان يكون
بحكم يكون مجازا فاما الحروف الداخله على الجمل فانما يحدث فيها معنى
من المعاني فيتغير معناها ان كانت خبريه ودخل عليها حرف الاستفهام
احدث فيها معنى الاستفهام وكذلك لفظة التمني وحروف الشرط ومتى
لم يغير هذه الحروف احكام الجمله من زيادة الى نقصان او نقل الى غير الى غيرها وضع له
ما وضع له فلا ينبغي ان يكون مجازا وليس كذلك الفاظ العموم لانها
بعد التخصيص لا تفيد ما كانت تفيده قبل التخصيص فينبغي ان يكون مجازا
على ان هذا يوجب ان لا يكون قول القايل رايت سبعا ثم قال عقيب ذلك
انى اردت رجلا شجاعا او قال رايت حمارا او حطيا الحايط ثم قال
اردت

اردت بليدا مجازا لانه قد وصل به كلام دل به على مراده وجرى ذلك مجرى
الحروف الداخله على الجمل حسب ما سيلنا في العموم سوى وهذا لا يقول به
احد واذا لم يلزم ذلك فكذلك لا يلزم في العموم اذا اخص بدليل متصل
به او منفصل او كان لفظا فان تعاطوا الفرق بين ذلك فكل شى او رده
في ذلك امكننا ان نورد مثله فيما سيلناه عنه فاما ما به يصير العام خاصا
فهو قصد المتكلم الى ان اللفظ اذا كان موضوعا للاستغراق فاذا اراد استعماله
فيما وضع له يحتاج الي ان يقصد الي ذلك وجرى ذلك مجرى اللفظ الذى
للامر في انه يحتاج الى ان يقصد به ما وضع له من استدعا الفعل فاذا اراد
استعماله في التهديد او النهي يحتاج الى القصد الى ذلك فاذا ثبت هذه الجمله
فالتخصيص في الحقيقه يقع بالقصد لا بالادله الداله على ذلك من الكتاب
او السنه او العقل لان هذه الادله تكشف عن غرض المتكلم بالخطاب وهل
قصد به العموم او الخصوص وليست موجبه لذلك وانما قلنا ذلك لان
التخصيص مضاف الى المتكلم فيقال انه خصص خطابه فينبغي ان يكون وقع
ذلك بشى من فعله ولا يقع بالدليل الذى دل عليه لانه من فعل غيره وجرى ذلك
مجرى قصده الى استعمال اللفظ فيما وضع له في ان القصد يفيد العلم بما
وضع له او غيرها وضع له في المجاز دون الدليل الدال على ذلك وعلى
هذا اسقط قول من قال ان من شان التخصيص ان لا يقع الا بما هو
متصل بالخطاب مجاور له ولا يجوز ان يقع بالادله المنفصله لان على هذا
التحرير الذى قلنا ان التخصيص يقع بالقصد قد لجانا الى ما قالوه العقد

حسب وصح

وكذلك اذا اراد ان يستعمله
في بعض ما وضع له يحتاج
ان يقصد الى ذلك صح

صح

من صح

مقترن بالخطاب غير متصل فاما الادلة الدالة على ذلك فلا يجب ذلك
لانها قد تكون متصلة وقد تكون متقدمة عليه الا ترى ان ادلة العقل
يخص بها الخطاب وليست الادلة الدالة على التخصيص تجري مجرى
نفس التخصيص وقد يقال في الادلة انها هي المخصصة وذلك الجواز
والحقيقة ما قلناه وانما يسوغ لهم ذلك من حيث توصل بها الى العلم
بالخصوص فاطلق عليها انها المخصصة وذلك مجاز على ما بيناه فاما
الادلة التي يعلم بها التخصيص فعلى ضربين احدهما ما يتصل بالخطاب
من الكلام والاخر ما ينفصل منه من الادلة وما يتصل بالخطاب فينقسم
اقساما منها الاستثناء وله حكم نفرد له بابا ومنها الشرط وله احكام
سنة ومنها تقييد الخطاب بالصفات ولذلك ايضا باب مفرد نذكره وما
ينفصل عن الخطاب من الادلة فعلى ضربين احدهما دليل يوجب العلم
من دليل العقل او الكتاب او السنة المقطوع بها او الاجماع وهذه الادلة
كلها لا خلاف بين اهل العلم في جواز تخصيص العموم بها وانما قالوا
ذلك لانه لا يجوز العقول تنافي الادلة فاذا كان العام دليلا على
الاستغراق وما دل على الخصوص دال على تخصيصه فلا بد من تخصيص العام
به والا ادى العام الى اسقاط احد الدليلين وابطاله او ابطالهما معا
والعدول الى الاخر وذلك كله فاسد والضرب الاخر وهو الذي لا يوجب العلم
وهو على ضربين خبر واحد وقياس فاما خبر الواحد فقد ذكرنا ما عندنا في
ذلك في باب مفرد والقياس فلا يجوز العمل به اصلا لا في تخصيص العام ولا
اثاصر

الادلة

في ذكر التخصيص

من الاحكام صح

غيره ونحن ندل على ذلك فيما بعد ان شاء الله ومن خالفنا من الفقهاء الذين
اوجبوا العمل بخبر الواحد والقياس اختلفوا في جواز تخصيص العموم
به وسنذكر اختلافهم في ذلك فيما بعد ان شاء الله وهذه جملة كافية في
هذا الباب فصل في ذكر جمل من احكام الاستثناء ذهب
المتكلمون باجمعهم والفقهاء المحصلون الى ان من شرط الاستثناء ان يكون
متصلا بالكلام ولا يجوز انفصاله عنه ويحكى عن ابن عباس انه كان يذ
هب الى انه يجوز تاخيره عن حال الخطاب وذلك مستبعد من قوله والذي
يدل على صحة ما قلناه ان اهل اللغة لا يعدون ما انفصل عن
الكلام استثناء كما لا يعدونه اذا تقدم كذلك فلو جاز لاحد ان يخالف
في المتاخر فيسميه استثناء جاز لغيره ان يخالف في المتقدم فيسميه
استثناء ويدل ايضا على ذلك ان الاستثناء متى انفصل عن حال الخطاب
لم يفد اصلا فكيف يجوز ان يكون الاستثناء من الكلام المتقدم فان قالوا
الاستثناء اذا تاخر ولا يستقل بنفسه فلا يفيد فانه يجوز ان يقترن به من
الكلام ما يدل على انه متعلق بالكلام الاول فيفيد ح ويتعلق به
قيل له اذا كان لا يفيد بعينه وانما يتعلق بالكلام الاول بلفظ اقترن به
فقد صار المخصص للكلام الاول اللفظ الذي اقترن بالاستثناء فاذا كان
كذلك فلا معنى للاستثناء وكان استعماله لغوا وليس لهم ان يقولوا ان العاقل
اذا قال رايت القوم ثم قال بعد زمان الا زيدا وقال اردت بهذا
استثناءه من اللفظ الاول افاد انه غير داخل في الجملة الاولى ولو لم يذكر

الاستثنا اصلاً واحتج على هذا القول المعترض به لما افاد ذلك فعلم بذلك
ان التخصيص يقع بلفظ الاستثنا وانما يعلم بالكلام المقترن به لتعلقه بالاول
وذلك ان هذا مبني على ما ذكره يفيد انه لا يحسن من وجهين احدهما ان بيان
تخصيص العموم لا يجوز ان يتاخر عن حال الخطاب على ما نبينه فيما بعد واذا
لم يجز ذلك لم يحسن هذا والثاني انه يودي الى ان لا نفهم بشي من الكلام
اصلا ولا باخبار النبي عم اذ لا يجوز عنده لو اخبار اسرع اذا لجوزنا
الا انا لا نامن من ان ياتي بعد ذلك استثنا يدل على انه اراد بعض ما تناوله
اللفظ الاول وكذلك لا نفهم بالكلام حقيقة ما وضع بان ياتي المنفصل
دليل يدل على انه اراد المجاز وهذا يودي الى ما قدمناه من ان
لا نفهم بالكلام شيا اصلا وذلك فاسد على ان الذي ذكره لو حسن تاخر
الاستثنا لحسن تاخر خبر المبتدا مثل ان يقول القايل اليوم
زيد ويقول غدا قايم ويقرب منه من الكلام ما يدل على انه متعلق بما تكلم
به امس فان ارتكبوا ذلك كان قبحه معلوما وان راموا الفصل لم يجدوه
واذا ثبت ما قلناه من وجوب اتصاله بالكلام فمن حقه ان يخرج من الكلام
ما لولاه لوجب دخوله تحته وقد دللنا على ذلك في باب العموم لصيغة بما
بيناه من ان الاستثنا في الاعداد يفيد ذلك فينبغي ان يكون ذلك حقيقة
واستوفينا الكلام فيه فاما استثنا الاكثر من اللفظ والاقل فذهب
اكثر المحصلين من المتكلمين والفقها واهل اللغة الى ان استثنا الاكثر
من اللفظ يجوز وقال بعضهم انما يحسن استثنا الاقل فاما استثنا الاكثر انه صح

فلا يحسن

فلا يجوز ان ذلك لم يوجد مستعملا والذي يدل على صحة ذلك ان الاستثنا
يخصص الكلام الاول فكما يجوز ان يخص اللفظ ويخرج منه الاكثر فلذلك
حكم الاستثنا لانه بعض ادلة التخصيص وايضا اذا كان من حقه ان يخرج من
الكلام ما لولاه لوجب دخوله تحته فلا فرق بين ان يخرج الاكثر او الاقل
في انه على حد واحد فاما قول من خالف في ذلك ان ذلك لم يستعمل فلا يبطل
ما قلناه لانه ليس كلما قل استعماله لم يحسن ولو لزم ذلك للزم ان لا يحسن
استثنا النصف من الكلام او ما يقارب النصف لان ذلك ايضا غير مستعمل
وذلك لا خلاف في جوازه فاما الاستثنا من غير الجنس فلم يمكن دفع
استعماله لانهم قالوا ما في الدار احد الا وتدا وقالوا وبلدة ليس بها انيس
الا اليعافير والا العيس وهو كثير ووتد ليس من احد ولا اليعافير من
جملة الانيس وغير ذلك غيره وان كان مستعملا فانه مجاز وذهب قوم الى انه
حقيقة والذي يدل على ما قلناه انا قد بينا ان من حق الاستثنا ان يخرج من
الكلام ما لولاه لوجب دخوله تحته ونحن نعلم ان القايل لو قال ما في الدار احد
ولم يستثن لم نفهم من ذلك الا نفي العقلا ولا نفهم منه نفي الاوتاد فاذا قال الا
وتدا ينبغي ان لا يكون استثنا حقيقة ويكون مجازا لانه لم يدخل في الكلام
الاول وكذا لو قال وبلدة ليس بها انيس وسكت لم نفهم من ذلك الا انه ليس بها
انسان ولم نفهم من ذلك انه ليس بها بهايم فلذلك اذا قال الا اليعافير والا
العيس يجب ان يكون مجازا وانما حسن عندهم هذا النوع من الاستثنا لان فيه
معنى من الكلام الاول لانه اذا قال ما في الدار احد افاد انه ليس فيها احد ثابت

فلما كان الوتد ثابتا في الدار حسن ان يستثنى من البيوت لا من لفظ احد
وكذلك قالوا في قولهم وبلدة ليس بها انيس انه يقتضي كون الناس معتبرين
فيها فلما كانت اليعافير والعيس معتمد فيها حسن ان يستثنيهما من الاقامة
وقال بعضهم انه لم يرد بالانيس الناس وانما اراد من يونس به ويسكن اليه
ولما كانت اليعافير والعيس مما يسكن اليها على بعض الوجوه وربما انس بها حسن
ان يستثنيهما على هذا الوجه فالاستثنى ما وقع الا من جنسه واما قوله
تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون الا ابليس فقد قيل فيه وجهان احدهما
ان ابليس كان من جملة الملائكة الا انه عصى بترك السجود فحسن استثنائه
من جملة الملائكة هذا على مذهب من جوز على جنس الملائكة المعاصي
ومن لم يجوز ذلك عليهم قال انما استثناه لانه كان ايضا مامورا
بالسجود كما انهم كانوا مامورين كذلك فاستثناه من جملة المامورين لا من
جملة الملائكة ويكون ذلك حملا على المعنى والوجهان جميعا قريبان واما
قوله وما كان لمومن ان يقتل مومنا الا خطا فقد قيل فيه ان المومن
لا يقتله الا خطا لانه لو قتله متعمدا لم يكن مومنا لان الفسق يخرج من
اسم الايمان عليه ومن قال الفسق لا يخرج من الايمان قال معناه الا خطا
بمعنى لكنه ان قتل خطا كان حكمه كذا وكذا وكذلك قوله لا عاصم اليوم من امر
الله الا من رحم منقطع عن الاول لان من رحم معصوم وهو ليس بعاصم
يجد في الكلام الاول فاما من خالف في ذلك وحمل الاستثنى على
الافراد وقال كما يحسن ان يستثنى في الاقرار من غير جنس ما اقر به فكذلك

في الاخبار وغيرها فهو لم يبطل لان هذا طريقه القياس وليس يجوز ان
يثبت اللغة واحكام الفاظها بالقياس ثم الصحيح في الاقرار ما نقوله
في الاستثنا انه لا يحسن ان يستثنى فيه من غير جنسه فان دل دليل من اجماع
وغيره على خلافه حكمنا بجوازه وعلمنا انه استثناء منقطع كما قلناه فيما
تقدم من الالفاظ فاما اذا تعقب جملا كثيرة فانها ترجع وسنذكره في
باب مفرد ان شا الله وحده **فصل في ان الاستثنى اذا تعقب
جملا كثيرة هل يرجع الى جميعها او الى ما يليه** ذهب الشافعي الى
ان الاستثنى لو تعقب جملا كثيرة وكان يصح ان يرجع الى كل واحد
منها بانفرادها وجب ان يرجع اليها كلها وذهب ابو الحسن الكرخي واكثر
اصحاب ابي حنيفة الى انه يرجع الى ما يليه من المذكور وقال سيدنا المرتضى
قدس روحه انه يرجع الى ما يليه قطعا ويجوز مع ذلك رجوعه الى ما
تقدمها من الجمل ويقف ذلك على البيان ونقوي في هذه المسئلة المذهب الاول
والذي يدل على ذلك ان الكلام الاول اذا عطف بعضه على بعض بالواو
الموضوعة للجمع صار كانه مذكور بلفظ واحد الا ترى انه لا فرق بين
قول القايل رايت زيدا او عمرا او خالدا وبين ان يقول رايتهم بلفظ
يشملهم فاذا صح ذلك فالاستثنى لو ذكر عقيب الجملة المتناولة لجميعهم كان متعلقا
بهم فكذلك اذا ذكر عقيب الجملة المعطوف بعضها على بعض لانها في حكم الجملة
الواحدة ويدل ايضا على ذلك ان الشرط اذا تعقب جملا كثيرة فلا خلاف في انه
يرجع الى جميعها والعلة الجامعة بينهما ان كل واحد منهما لا يستقل بنفسه ومحتاج

الى تعليقه بغيره ليفيد فلما اتفقا في هذا الحكم وجب اتفاقهما في وجوب رجوع
كل واحد منهما الى ما تقدم فان قيل انما وجب ذلك في الشرط لان له صدر الكلام
فهو وان ذكر في آخره فهو مذكور في اوله واذا كان مذكورا في اوله والجمل
كلها معطوفة عليه وهو داخل عليها وجب تعلقه بها كلها وكذلك حكمه
اذا تأخر قيل لهم لا نسلم ان له صدر الكلام حتى لا يجوز ان يؤخر بل الموجود خلافه
وانما يستعمل تارة في صدر الكلام وتارة في آخره وليس مخالفته للاستثناء
في جواز تقدمه بموجب مخالفته في كل وجه الا ترى انه قد خالف
الاستثناء في انه لا يدخل الا على افعال مستقبلة او ما يقدر فيها الاستقبال
وليس كذلك الاستثناء فانه يدخل على ما كان ماضيا او مستقبلا او
يكون اسما وليس فيه معنى الفعل اصلا وكل ذلك لا يصح في الشرط ولم
يجب بذلك ان يكون حكم الاستثناء حكمه فكذلك فيما قلناه ويدل ايضا على
ما ذهبنا اليه ان الاستثناء بمشيئة الله تعالى اذا تعقب جملا كثيرة وجب
رجوعه الى جميعها فكذلك يجب ان يكون حكم الاستثناء الآخر مثله والعلة
الجامعة بينهما ما قدمناها من افتقار كل واحد منهما الى ما يتعلق به
وكونه غير مستقل بنفسه واستدل من خالف على صحة ما ذهب اليه بان
قال ان الاستثناء انما وجب تعليقه بما تقدم لانه لا يستقل بنفسه ولو استقل
بنفسه لما وجب ذلك فيه فاذا علقناه بما يليه فقد افاد واستقل بنفسه
فلا معنى لرده الى جميع ما تقدم والجواب عن ذلك ان هذا ينتقض
بالشرط والاستثناء بمشيئة الله تعالى لانهما انما علقا بما تقدم لانهما لا يستقلان
بانفسهما

[الكلام صح]

بانفسهما ومع هذا يجب تعليقهما بما يليهما فحسب دون ما تقدم وكذلك القول
في الاستثناء ثم اذا وجب تعليقه بما تقدم لكونه غير مستقل بنفسه فلم
صار بان يتعلق بما يليه باولى من ان يتعلق بما قبله واذا لم يكن هناك
ما يخصصه بما يليه وجب تعليقه بجميع ما تقدم لفقد الاختصاص واستدلوا
ايضا بان قالوا قد ثبت ان الاستثناء لا يرجع الى ما يليه ولا يرجع الى الجملة الاولى
فكذلك القول في الجمل الكثيرة يجب ان يكون حكم ذلك الحكم في رجوعه الى ما يليه
والجواب عن ذلك من وجوه احدها انا انما اوجبنا في الجمل الكثيرة ان يرجع
الى جميعها لما تقدم بعضها على بعض بواو العطف التي توجب الاشتراك
وتصير الجمل الكثيرة في حكم الجملة الواحدة على ما بينا وليس هذا موجودا في
الاستثناء من الاستثناء لانه ليس هنا كما يوجب اشتراك الجملة
الثانية بالجملة الاولى فلا يجب ان يرجع الى الجملة الاولى والثاني انه انما
لم يجز ذلك لانه لا يفيد شيئا لان القائل اذا قال له بعشرة عشرة
الا ثلثة فهذا اقرار بسبعة فاذا قال بعد ذلك الا واحدا فان رده
الى الجملتين معا لكان يجب ان يسقط من الثلثة ويصير المستثنى منه ثمانية
وكان يجب ان يسقط من الجملة الاولى ايضا واحد فيرجع الى السبعة فلا يفيد
الا ما افاد الاستثناء الاول ولا يكون لدخول الاستثناء الثاني فائدة فلهذا قلنا
انه لا بد ان يكون استثناء من الجملة التي تليها فيصير اقرارا بالثمانية ويكون ذلك
مفيدا وليس لاحد ان يقول هلا رددتموه الى الجملة الاولى فحسب فيعلم كان
اقرارا بستة وذلك ان هذا المعترض احد الا ان احدا لم يقل انه يرجع الى ما تقدم ولا يرجع الى ما يليه

[من الاستثنى صح]
[كانت معطوفة صح]
[واحدا صح]
[فقلنا صح]

مع امكان ان يرجع الى ما يليه لان الناس بين قايلين قايل يقول انه يرجع الى
ما يليه وهو مقصور عليه وقايل يقول يرجع اليهما وليس ههنا من
يقول انه يرجع الى ما تقدم ولا يرجع الى ما يليه وذلك باطل بالاتفاق ولان
ذلك لو كان مردودا اليهما لوجب دخول واو العطف فيه فيقول عندي عشرة
الا ثلثة الا واحدا حتى يكون اقرارا بالستة وقد اجاب بعض من نصر المذهب
الذي اخترناه عن شبهة الاستثنا من الاستثنا بان قال الاستثنا من الايجاب
نفي ومن النفي ايجاب ومحال ان يكون الشي الواحد مثبتا منفيا وهذا ليس
بصحيح وذلك ان الصحيح هو ان ينفي الشي على الحد الذي اثبت وذلك ليس
بموجود ههنا لان الاستثنا من الجملة الاولى التي هي مثبتة نفي والاستثنا
من الجملة المنفية اثبات وهما جملتان متباينتان فلا تنافي بين ذلك
فيهما والمعتمد ما قلناه من الوجهين وقد استدل كل واحد من الفريقين
باشيا اخر وما وافقه لما يذهبون اليه اما من رجوع الاستثنا
الى ما يليه او رجوعه الى الجميع مما تقدم لا يمكن الاعتماد عليهما لان القايل
ان يقول ان ذلك انما علم بدليل اخر غير الوجود والمعول على الوجود
لا يمكن لانه يعارض الوجود المخالف له وهذه شبهة من خالف وقال
بالوقف في ذلك على ما قلناه فعلم بذلك ان المعول على ما قلنا. **فصل**

في ذكر جملة من احكام الشرط وتخصيص العموم به اعلم ان من
حكم الشرط ان لا يدخل الا على المنتظر اما لفظا او تقديرا لانه متى
ما قد مضى او وجد في الحال لا يصح دخول الشرط فيه ومن حق الشرط ان يخص

المشروط

المشروط الا ان يقوم دليل على انه دخل للتاكيد فيحمل عليه ويخرج في المعنى
من ان يكون شرطا فاما ما يخص المشروط نحو قوله تعالى فلم تجدوا ماء
فتيمموا صعيدا ونحو قوله فمن لم يستطع فاطعام ستين مسكينا ولا فرق
بين ان يكون الشرط متقدما او متاخرا في انه يخص المشروط وذهب النحويون
الى انه متى تاخر فالمراد به التقدم لان له صدر الكلام ويقوي في المعنى
انه لا فرق بين تقدمه وتاخره ولا يمتنع ان يجعل الشرط الواحد شرطا في
اشيا كثيرة كما لا يمتنع ان يكون المشروط الواحد مشروطا بشروط كثيرة فذلك
مثل قول القايل من دخل داري واكل طعامي وشرب شرابي فله درهم
فانه يستحق الدرهم اذا دخل الدار واكل وشرب فمتى فقد الواحد منها فلا
يستحق ذلك وكذلك يصح ان يقول ان دخلت الدار فلك خلعة ودرهم
وطعام فانه متى دخل استحق جميع ذلك فتارة يكون الشرط واحدا والمشروط
اشيا وتارة يكون الشرط اشيا والمشروط واحدا وكل ذلك جايز وقد الحق بهذا
الباب تعليق الحكم بغاية لانها تصير بمنزلة الشرط في ثبوت ذلك او نفيه وذلك
نحو قوله ولا تقربوهن حتى يطهرن لانه جعل نفي التطهير شرطا في حظر قربهن
ووجوده مبيحا لذلك ونحو قوله قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم
الاخر الى قوله حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون فجعل اعطا الجزية
حدا بحيث يجب عنده الكف عن قتالهم وزواله شرطا في ثبوت القتل
وكذلك قوله وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود
من الفجر فجعل حدا يجب عنده الكف عن الطعام والشراب لمن اراد الصوم

طلوع الفجر صح صح

وعدم مبيحا لذلك ونظاير ذلك كثيرة وقد يجعل الحكم الواحد غايتان
واكثر وقد يجعل غاية واحدة لاحكام كثيرة وكما قلناه في الشرط سواء الشرط تنظر
جميعا يدخلان في جميع احكام الافعال من واجب وندب ومباح فينبغي
ان يجري الكلام مجرى الكلام على ما قلناه ان شاء الله **فصل في ذكر
الكلام في المطلق والمقيد والتقييد** التقييد يخص العام ويخص
المطلق الذي ليس بعام فمثال تخصيصه للعام قول القايل من دخل
داري راكبا اكرمته ولقيت الرجال الاشراف فقوله راكبا خص لفظة
من لانه لو لم يذكره لوجب عليه اكرام كل من يدخل داره سواء كان راكبا
او ماشيا وكذلك لو لم يقيد لفظة الرجال بالاشراف لكان متناولا
لجميع الرجال اشرافا او غير اشراف واما تخصيصه المطلق وان لم يكن سواء كانوا صح
عاما فمثل قوله تعالى فتحرير رقبة مؤمنة فقوله مؤمنة قد خص رقبة
لانه لو لم يكن ذلك لكان يجوز تحرير اي رقبة كانت سواء كانت مؤمنة
او غير مؤمنة وكذلك قوله شهرين متتابعين لانه لو لم يذكر ذلك لكان
يجوز متتابعين وغير متتابعين والتقييد لا يخلو من ان يكون متصلا
بالمطلق او منفصلا عنه فما كان متصلا فلا خلاف في انه يخص المطلق
واذا كان منفصلا فلا يخلو من ان يكون ما المطلق في موضع هو بعينه
الذي قيد في موضع اخر او غيره فان كان هو هو بعينه فلا خلاف ايضا
في انه يجب تخصيصه وان كان غيره فلا يخلو من ان يكون من جنسه او من غير
جنسه فان كان من غير جنسه صح فلا خلاف ايضا في انه لا يجب تخصيصه به وانه ينبغي ان يحمل المطلق
على

الاطلاق ويحمل المقيد على تقييده ومثال ذلك ان يرد تحرير الرقبة مقيدا
بالايمان في كفارة قتل الخطا ويرد مطلقا في باب النذر والعتق المتبرع
به فان كل واحد منهما ينبغي ان يحمل على ظاهره على ما بيناه وان كان من جنسه
فلا يخلو من ان يكون ما هو من جنسه في موضع آخر بعيد المقيد او يكون في موضع
مقيد وفي موضع آخر مطلقا فان وجد من جنسه مطلقا ومقيدا في
موضعين فلا خلاف ايضا في انه لا ينبغي ان يحمل احدهما لانه ليس بان هو حمله على صح
تقييد الاحد ما قيد من جنسه باولى من ان يحمل على اطلاقه اطلاق
ما اطلق من جنسه ومثاله صوم كفارة اليمين قالوا ليس يحمل على ما
شرط فيه التتابع من كفارة الظهار باولى من ان يحمل على ما شرط فيه
التفريق من صوم المتمتع ويجب ان يترك على ظاهره وان كان من جنسه
ما هو مقيد فحسب نحو اطلاق اسم الرقبة في الظهار وتقييدها
بالايمان في كفارة قتل الخطا فاختلف العلماء في ذلك فمنهم من قال ان
المطلق على الاطلاق لا يوثر تقييد المقيد فيه وهو مذهب اصحاب ابي
حنيفة وبعض اصحاب الشافعي ومنهم من قال ان المطلق يصير مقيدا
لتقييد ما قيد من جنسه واختلفوا فمنهم من قال يجب حمل المطلق على
المقيد لغة وعرفا ولا يحتاج الى قياس ومنهم من قال ان اللغة
لا تقتضي ذلك وانما يحمل عليه قياسا وهو قول جماعة من اصحاب الشافعي
ومنهم من ذهب الى القول الاول واختلفوا فمنهم من قال المطلق لا يجوز ان
يقيد بان يقاس على المقيد قالوا لان ذلك يقتضي زيادة في النص وذلك نسخ

ولا يصح النسخ بالقياس وهو المحكي عن المتقدمين من اصحاب ابي حنيفة وعن
ابي الحسن ومنهم من قال انه لا يجوز ان يقيد لم يختلفوا فمنهم من قال
يسمى تخصيص المطلق لا الزيادة فيه، ومنهم من قال انه يسمى الزيادة
فيه وجوب الزيادة بالقياس ولم يعده نسخًا فهذه جملة الخلاف فيه
والوفاق والذي اذهب اليه ينبغي ان يحمل المطلق على اطلاقه والمقيد
على تقييده ولا يخص احدهما بالآخر وانما قلت ذلك لان حمل احدهما على الآخر
قياسًا انما ساغ ذلك لمن جوز العمل به فاما على ما نذهب اليه في المنع
منه وحظر استعماله فلا يجوز لا في هذا الموضع ولا في غيره واما حمله
المطلق على المقيد من غير قياس فبعيد والذي يدل على ذلك انه من حق
الكلام ان يحمل على ظاهره الا ان يمنع مانع واذا كان المقيد غير المطلق
وهما حكمان مختلفان فكيف يوثر احدهما في الآخر فان قالوا الا ترى انه
لما اطلق الشهادة في موضع وقيدها بالعدالة في موضع آخر عقل من ذلك
تقييدها بالعدالة في الموضع الذي اطلقها فيجب ان يحمل ذلك غيره
في امثاله قيل لهم ان المطلق بالشهادة انما قيد بالعدالة لدليل
دل على ذلك من اجماع وغيره ولم يحمل للعدالة المشترطة في الشهادة لانها
قيدت في موضع آخر بالعدالة ومن ادعى ذلك فعليه الدلالة ونحن لو خلينا
والظاهر لما قيدنا الشهادة المطلقة وتركناها على اطلاقها فان قالوا
القرآن كله كالكلمة الواحدة وقد روي ذلك عن امير المومنين فيجب ان يكون
المقيد وان انفصل من المطلق وكأنه متصل به ويصير ذلك بمنزلة قوله

والذاكرين

والذاكرين الله كثيرا والذاكرات انه مقيد بما تقدم كأنه قال والذاكرات الله
كثيرا قيل لهم اذا سلمنا ما ذكرته لم يجب ما ذهبت اليه لان المطلق
والمقيد لو افترقا لما وجب تقييد المطلق بالمقيد اذا كانا حكمين مختلفين
يدل على ذلك انه لو قال ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة
والذين يظاهرون من نسائهم ثم يعودون لما قالوا فتحرير رقبة لما
وجب ان يكون الثانية مقيدة لاجل كون الاولى مقيدة فالتعلق بقولهم
ان القرآن كالكلمة الواحدة لا معنى له واما قوله تعالى والذاكرين الله كثيرا
والذاكرات انما حملناه على الاول لانه لا يستقل بنفسه ولا يفيد شيئا ولما
حذف لفظ اسم الله لدلالة الاول عليه اختصارا وليس كذلك المطلق لانه
يفيد ويستقل بنفسه فلا يحتاج الى حمله على المقيد بل يترك على حاله على
انه انما يلزم من خالف فيما قلناه وجوز تخصيص المطلق بالمقيد لكان
ان يبين في كفارة القتل الاطعام لما كان ذلك ثابتا في كفارة الظهار
وفي التيمم مسح الرأس والرجلين لما كان ذلك ثابتا في الوضوء وغير ذلك من
المواضع وذلك لا يرتكبه احد فاما من حمل احدهما على الآخر قياسا فعلى
مذهبه اوجب القياس قوله اولى من قول من منع ذلك وانما قلنا ذلك
لان الرقبة المطلقة وان كانت من جهة اللفظ ليست عامة فهي في المعنى
عامة لانها تقتضي دخول جميع الرقاب فيه فاذا علم بالقياس انه شرطها
ان يكون مؤمنة صار قال بالقياس صار المجرى اقل مما كان لعمومه منها صح
اطلاقا فصار تخصيصًا من هذا الوجه فينبغي ان يسوغ استعمال القياس فيه

المعقول

وليس لهم ان تقولوا ان ذلك زيادة لا تخصيص لان المعقول من الرقبة
من التخصيص دون الايمان فاذا اشترط فيها الايمان فقد شرط فيها ما لا
يقتضيه لفظها ومن حق المخصص ان يكون متناولا لما يتناوله لفظ المخصوص
فيجب ان يكون زيادة وذلك ان الايمان وان لم يعقل من الرقبة فقد عقل منها
المومنة والكافرة كما عقل منها الصحيح والسقيمة فاذا ثبت ذلك كان تقييده
بانها مومنة يقتضي اخراج الكافرة التي كانت معقولة من الكلام لولا
هذا التقييد فصح ان ذلك تخصيص لا زيادة وقد يكون التخصيص على ضروب
احدها ان يكون التخصيص بلفظ المخصوص منه ومتناولا لما دخل تحت
المخصوص منه لفظا نحو قوله تعالى فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما وقد
يكون التخصيص بان يعلم ان اللفظ يتناول جنسا من غير اعتبار صفة
فيخص بعد ذلك بذكر صفة من صفاته نحو قول القائل تصدق بالورق
اذا كان صحاحا ونستثني منه ما ليس بصحاح وان كان اللفظ الاول لم يتناول
ذلك على التفصيل وقد علم ان الرقبة اذا ذكرت منكرة لم تخص عينا دون
عين فصح تخصيص الكافرة منها بحصر ذلك وقد يكون بان تقرن الى
الرقبة صفة تقتضي اخراج الكافرة وقد يكون باستثناء الكافرة وفصل
بين قوله عز وجل فتحرير رقبة مومنة وبين قوله الا ان تكون كافرة وهذا
بين ولو سلم ان ذلك زيادة لكان لا يمتنع ان تقبل اثر قياسا عندهم قال
اذا لم يكن نسخا وليس كل الزيادة في النص يكون نسخا على ما نبينه في باب
الناسخ والمنسوخ وهذه الزيادة مما لا توجب نسخا على ما نبينه وقد الزم

القايلون

القايلون بتقييد المطلق قياسا انا الزمنا من قال ذلك وغير قياس من ايجاب
مسح الراس في التيمم والاطعام في كفارة قتل الخطا واجابوا عن ذلك بجوابين احدهما
ان ذلك جايز لكنه منع الاجماع منه وهذا انما يصح على مذهب من اجاز تخصيص
العلة فاما من لم يجز ذلك فلا يمكنه هذا الجواب والجواب الثاني قالوا القياس
انما يصح ان يستعمل في اثبات صفة الحكم وتقييده لا في اثبات نفس الحكم
لان اثبات عدد الشهود بالقياس لا يجوز وان جاز اثبات عدالتهم
قياسا واعترض هذا الجواب بان قالوا ان الامرين واحد في جواز القول
بهما قياسا وقد استعمل الشافعي القياس في اثبات عبادات نحو اثبات
الصوم بدلا من هدي المحصر وغير ذلك كما استعمل في التقييد وفي اثبات
الصفات فلا يمكنه ان ينكر هذا على مذهبه والتعلق بما قالوه بعيد
والاولى ما قالوه اولا وهذه جملة كافية في هذا الباب

يخصص العموم بادلة العقل التي

والكتاب والسنة والاجماع وافعال النبي ص وذهب بعض الى ان الادلة
ذكرناها والعقل صح اذا كانت موجبة للعلم ومقتضية له يجب تخصيص العموم بها
والا اننا قضت الادلة فيه ذلك لا يجوز وهذه الجملة تخصصها قوله تعالى يا ايها
الناس اتقوا ربكم وحملنا على العقلاء لما دل دليل العقل ان الاطفال والمجانين
ومن لا عقل له لا يجوز تكليفهم وكذلك خصصنا قوله تعالى خالق كل شيء قلنا
ان المراد بها افعال نفسه لما دل الدليل على ان الواحد منا فاعل ومحدث ودل
على ذلك ايضا ان ظاهر الكتاب حقيقته تترك الى المجاز لدليل العقل كما تركنا

[illegible]

ظاهر قوله وجاء ربك وقوله هل ينظرون الا ان ياتيهم الله في ظلل من الغمام وقلنا ان المراد بامر ربك او امر الله لما دل دليل العقل ان المجي لا يجوز على الله واذا ثبت ذلك وقد دللنا على ان العموم اذا خص كان مجازا فسعي ان يجوز ذلك بادلة العقل لان غاية ما في ذلك ان يترك حقيقته الى المجاز فان قالوا دليل العقل يجب تقدمه على الكتاب وما هذا حكمه لا يجوز ان يخص به العموم لان ما يقتضي الخصوص يجب ان يكون مقارنا له قيل لهم نحن قد بينا ان الذي يخص العموم هو قصد المخاطب الى بعض ما يتناوله اللفظ وذلك مقارن للخطاب وادلة العقل انما يتوصل بها الى معرفة القصد الذي وقع التخصيص وعلى هذا يسقط هذا السؤال وليس لهم ان يقولوا ان دليل العقل وان دل على قصد فقد تقدم وذلك لا يجوز وذلك ان الذي انكروه جايز عندنا غير منكر لان الدليل كما يتاخر ويقارن تارة كذلك قد يتقدم على بعض الوجوه فاستبعاد ذلك لا معنى له ولاجل ما قلناه علمنا بالعقل ان الله تع يثيب المومن على طاعته ويعوضه على الالام وان كان ذلك متقدما له ثم يقال لمن خالف في ذلك ليس يخلو امر ان يحمل قوله تع يا ايها الذين امنوا على عمومه ويقول يحتمل على العقلاء وغير العقلاء او يحمله على العقلاء خاصة فان قال احمله على جميعهم ظهر بطلان قوله بما دل الدليل على خلافه وان قال احمله على العقلاء خاصة غير اني لا اسمي ذلك تخصيصا كان ذلك خلافا في عبارة لا نعتد بها وحرر المسئلة ان عموم الكتاب يترتب على ادلة العقل وله يصح ان يقال انه يخص بها ويجوز تخصيصه بالكتاب وان تقدم وهذا

صحيح

صحيح لان الغرض بقولنا انه مخصوص بالكتاب انه قد دل على ان المراد به الخصوص ولدليل العقل هذا الحظ فكيف لا يقال انه مخصوص به فان قالوا اجاز تخصيص العموم بدليل العقل فجاز نسخه بدليل العقل قلنا اتفقنا على ان النسخ لا يجوز ان يقع بعد ان كان العموم مثله قبل ذلك بعد النسخ عندنا بادلة العقل لكنه لا يسمى نسخا يدل على ذلك ان الله تع اذا امر المكلف بفعل ثم عجز عنه المكلف علمنا انه قد سقط عنه فرضه كما انه لو نهاه عنه وانه يسقط فرضه عنه معنى النسخ حاصل لكنه منع من اطلاق هذه التسمية لان حد النسخ ليس بحاصل فيه على ما سنبينه فيما بعد ويسمى تخصيصا لان فايدة التخصيص حاصلة ولا مانع يمنع من اطلاقه فاما تخصيص الكتاب بالكتاب يدل على صحته ما دل على صحة تخصيصه بادلة العقل سوى فاما امثلته فاكثر من ان تحصى نحو قوله اقتلوا المشركين وقوله فاذا لقيتم الذين كفروا فضرب الرقاب ثم قال في موضع اخر حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون فخص بذلك من عدا اهل الكتاب ونحو قوله لا تنكحوا المشركات حتى يومن فعمم الحكم في نكاح جميع المشركات ثم قال والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب من قبلكم فخص منه ذلك بعضهم في نكاح الدوام عند من خالفنا وعندنا في نكاح المتعة وملك اليمين ونحو قوله ايضا والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا ثم قال في موضع اخر واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن فخص بذلك الحكم المطلقات عندنا وعند بعض الفقهاء خص الاولى الاية

من عدا الحوامل من النساء وله نظاير كثيرة ولو لم يرد له نظير لكنا
نعلم ان ذلك جايز لما قدمناه من الدليل وليس لاحد ان يقول ان الله
تع وصف نبيه عم بانه يبين للناس ما نزل اليهم فلا يجوز ان يثبت
لغيره وذلك ان هذا يسقط من وجهين احدهما انه ليس في وصفه
نبيه عم انه يبين للناس ما يمنع من ان يبين هو ايض بعض كلامه ببعض
والثاني انه كما وصف النبي عم بذلك فقد وصف كتابه بانه تبيان لكل
شيء فاذا جاز تخصيص الكتاب بالسنة وجب ان يخص بالكتاب ايض ولا
يوجب كون السنة تبيانا للكتاب ومخصصا له الا وهو بعينه يوجب
كون الكتاب تبيانا له ومخصصا فاما تخصيص الكتاب بالسنة فلا خلاف
فيه بين اهل العلم وقد وقع منه ايض في مواضع كثيرة لان الله تع قال
يوصيكم الله في اولادكم وقال للرجال نصيب مما ترك الوالدان وغير
ذلك من ايات المواريث وخصصنا من ذلك القاتل والكافر لقول
النبي عم لا يرث القاتل ولا يتوارث اهل ملتين وغير ذلك فاما تخصيص
بعض السنة ببعض ايض جايز بمثل ما قلناه وقدمناه من الادلة
وقد وجدنا ايض في مواضع لا تحصى كثيرة وفي الناس من انكر ذلك وقال ان
الله تع جعله مبينا فلا يجوز ان يكون قوله يحتاج الى بيان فاوجب
فيه التعارض وابطله وهذا خطاء لان حال السنة مع السنة حال الكتاب
مع الكتاب وكونه عم مبينا لغيره لا يمنع جواز ان يبين سنته كما لم يمنع جواز ان
يبين الكتاب وكما لم يمنع ذلك من ان يبين احكاما مبتداه فكذلك لا يمنع

ذلك

تخصيص الكتاب بالاجماع

١٠٨

من ان يبين سنة يحتاج الى ان تبينها بسنة اخرى فاما تخصيص الكتاب
بالاجماع فصحيح لمثل ما قدمناه من الادلة وقد وقع ايض في مواضع كثيرة
نحو اتفاقهم على ان العبد لا يرث فخص بذلك ايات المواريث ونحو اجماعهم
على ان العبد كالامة في تنصيف الحد فخص به قوله تع الزانية والزاني
وغير ذلك ولا يخصص الكتاب بافعال النبي عم والاصح انه لا يدل الا ان
قد دل على ان فعله كقوله في وجوب الرجوع اليه في معرفة الاحكام واذا
وجدنا الكتاب يتضمن شيئا ثم وجدناه عم فاعلا لبعضها علمنا بفعله خصوص الكتاب
وذلك نحو قوله تع الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة
ثم رجمه عم ماعزا فخصصنا قوله تع بفعله [illegible] مثل ما قلناه ونستدل
فيما بعد على ان فعله ليس بمقصور عليه وانه كقوله وصحة ذلك تقتضي
جواز التخصيص به وهذه الجملة كافية في هذا الباب

اعلم ان من قال الخبر الواحد لا يجوز العمل
به فقوله خارج عن هذا الباب وانما الخلاف في ذلك ممن اوجب العمل به
وقد اختلف القائلون باخبار الاحاد في اثبات الاحكام في هذه المسئلة
فمنهم من اجاز تخصيص العموم بها على كل حال ما لم يمنع من ذلك مانع
وهو مذهب اكثر الفقهاء والمتكلمين وهو الظاهر عن الشافعي واصحابه
وعن ابي الحسن وغيرهما ومنهم من قال لا يجوز تخصيصه بخبر الواحد اذا كان
قد خص لانه قد صار مجملا ومجازا واذا دخله التخصيص لم يجز ان يخص
بها وهو مذهب عيسى بن ابان ومنهم من قال اذا لم يخص العموم

بدليل

متصل مثل الاستثنى وما جرى مجراه لم يجز تخصيص العموم به لان ذلك
حقيقة على ما حكيناه فيما تقدم واذا خص بدليل منفصل جاز تخصيصه
باخبار الاحاد لانه قد صار مجازا والذي اذهب اليه انه يجوز تخصيص
العموم بها على كل حال سوى خص او لم يخص بدليل متصل او منفصل
وكيف كان والذي يدل على ذلك ان عموم القران يوجب العلم وخبر الواحد
يوجب غلبة الظن ولا يجوز ان يترك العلم للظن على حال يوجب لذلك
لا يخص العموم به فان قيل اذا دل الدليل على وجوب العمل بخبر الواحد كان
وجوب التخصيص معلوما وان كان نفس الخبر مظنونا ويجري ذلك مجرى قيام
الدلالة على وجوب تنفيذ الحكم عند الشهادة وان كانت الشهادة غير
معلومة وكذلك اذا ظن كون القبلة في جهة من الجهات وجب علينا
التوجه اليها وان كان ذلك معلوما وان كان كون القبلة فيها مظنونا
فمن المنكر ايضا ان يكون خبر الواحد مع العموم يجري هذا المجرى والجواب
عن ذلك ان السايل عن هذا السوال لا يخلو من ان يكون مخالفا لنا في
الاصول او موافقا فان كان مخالفا فلا يصح له هذا السوال الا انه يتضمن
قيام الدلالة على وجوب العمل بخبر الواحد ونحن قد افسدنا سائر ما
استدل عليه مخالفونا من الادلة على وجوب العمل بخبر الواحد واذا افسد
العمل بها بتلك الادلة فلا يمكن ان يدعى جواز التخصيص بها وقد مضى الكلام على
ادلتهم مستوفى على انه لو سلم لهم العمل بخبر الواحد على غلبة الظن لهم
لم يجز تخصيص العموم به لانه ليس ما دل على وجوب العمل بها
بما

بما على جواز التخصيص كما ان ما دل على وجوب العمل بها لا يدل على وجوب
النسخ بها بل احتاج ذلك الى دليل غير ذلك وكذلك التخصيص ولا فرق بينهما
فان قالوا اذا دل الدليل على وجوب العمل بخبر الواحد وجب ان يكون خبر الواحد
دليلا في كل موضع الا ان يمنع منه مانع والنسخ الذي تقدم ذكره قد كان
يجوز ان يقع بخبر الواحد الا انه منع الاجماع منه فبقي كونه دليلا فيما عدا
النسخ قيل لهم خبر الواحد دليل شرعي وليس بعموم يخص منه بعضه وينفي
ما عداه واذا ثبت ذلك كان الذي يدل على وجوب العمل به من الاجماع
انما هو حاصل فيما طريقه العمل فحسب مما لا نص فيه في الكتاب ويجب ان
يحتاج في اثبات كونه دليلا في تخصيص العموم الى دليل الصحابة الذين عملوا
بخبر الواحد عملوا بها وان خص العموم قيل لهم هذا محض الدعوى ما
الذي يدل عليها فانا لا نعلم ذلك فان ذكروا انهم خصوا اية المواريث بالخبر
الذي روي ان القاتل لا يرث وكان خبرا واحدا وكذلك عملوا بالخبر الذي
روي من نكاح المراة على عمتها وخالتها وخصوا بذلك قوله تعالى واحل
لكم ما وراء ذلكم ونظاير ذلك كثيرة قيل لهم انما يمكنكم عموم اية المواريث
بالخبر الذي يتضمن ان القاتل لا يرث انهم اجمعوا على صحته وعلموه فخصوا
العموم به وذلك ليس موجودا في الاخبار التي لا يعلم صحتها واما نكاح
المراة على عمتها وخالتها فعندنا يجوز على وجه فلا نخص العموم به ومن اجاز
ايضا ذلك فانما اجازه لان عنده انهم اجمعوا على صحة هذا الخبر دل ذلك على صحته وليس
هذا موجودا في اخبار الاحاد التي لا تعلم صحتها على ان المعلوم من حال الصحابة

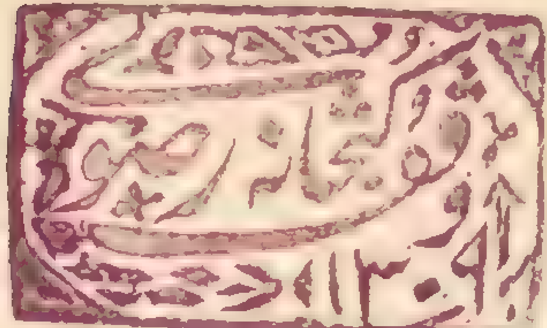
كما ان ثبوت كونه دليلا في باب وجوب النسخ يحتاج الى دليل وان قال صح صح

فلما اجمعوا على صحته صح

فلما اجمعوا عليه صح

انهم ردوا اخبارًا كثيرة نافت عموم القرآن واقتضت تخصيصه نحو ما روي
عن عمر وغيره انهم ردوا خبر فاطمة بنت قيس في انه لا نفقة لها ولا سكنى
وقالوا لا ندع كتاب ربنا بقول امراة لا ندري صدقت ام كذبت وهذا
تصريح بانه لا يجوز تخصيص العموم بخبر الواحد وليس لهم ان يقولوا انما
رد الخبر اذا كان يخالف القرآن لانه يخصه وما يخص العموم به لا
يعني ترك القرآن بل بعض القول به وقد دل ذلك على سقوط ما ذكروه وذلك
ان سقوط نفقة المبتوتة لفاطمة بنت قيس خاص يخص القرآن لان عموم
القرآن اقتضى النفقة لها ولغيرها ومع ذلك رد خبرها وسماه عمر
ذلك انه مخالف للقرآن من حيث كان منافيا لعموم الكتاب فان قالوا انما فعلوا
ذلك لانهم علموا ان حكم فاطمة وغيرها من النساء حكم واحد وكان ذلك
عندهم معلومًا ولو قبلوا خبرها الذي عندهم الى رفع القرآن فلذلك ردوه
قيل لهم محض دعوى ومن اين انهم علموا ان حكم فاطمة حكم غيرها على حد
واحد الا بعموم القرآن ولذلك صرح بهذا التعليل عمر ولو كان ذلك معلومًا
بغير عموم القرآن لكان يقول قد علمنا ان حكمك في هذا الباب حكم غيرك
من النساء ولا يحتاج ان يقول لا ندع كتاب ربنا لقول امراة لا ندري صدقت
ام كذبت وذلك يسقط هذا السؤال ثم يقال لهم اليس قد قبل اهل قبا خبر
الواحد في ما طريقه النسخ وانتقلوا بذلك عن القبلة التي كانوا عليها فهلا دل
ذلك على جواز النسخ بخبر الواحد فان قالوا انما قبلوا ذلك بدليل دلهم على ذلك
دون مجرد الخبر قيل لهم مثل ذلك في الاخبار التي تعلقوا بها فان قالوا
ليس

الميس خبر الواحد قد قبل فيما يقتضي العقل حظره فالمنكر من ان يجوز قبوله
فيما يقتضي عموم القرآن خلافه قيل لهم هذا انما يمكن ان يستدل به على تخصيص
العموم به عقلًا فقال اذا جاز الانتقال عما يقتضي العقل حظره بخبر الواحد
جاز ان ينتقل عما يقتضيه العموم بمثل ذلك فاما من اجاز ذلك عقلًا
وانما امتنع منه لفقد الدلالة عليه فهذا السؤال ساقط عنه وانما يمكن
ان يتشاغل بان هنا دليل يدل على جواز تخصيص العموم به وهو نقل الطريقة التي
اختلفنا فيها على ان مثل هذا يلزم ان يقال في جواز النسخ به لان الانتقال
عن موجب العقل من حظر الى اباحة او اباحة الى حظر في معنى النسخ وان لم يسمى
نسخًا فينبغي ان يكون على موجب ذلك النسخ بخبر الواحد وهذا لا يقوله احد
ولا جواب عن ذلك الا ما ذكرناه من ان ذلك دليل على جواز ذلك لا على وجوبه
بل وجوبه يحتاج الى دليل مفرد وفي الناس من قال ان العموم يثبت اجتهادا
بجواز الانتقال عنه بخبر يوجب غلبة الظن وهذا القول باطل لان الدليل على
القول بالعموم دليل يوجب العلم وليس من باب الاجتهاد في شيء وقد دللنا
على ذلك فكيف يجوز ان يعلم بما عليه الظن ثم يقال لهم اخلاف ان خبر الواحد
لا يجوز قبوله فيما طريقه العلم والاعتقاد واذا ثبت ذلك فخبر الواحد اذا خص
العموم فمعنى شيئين احدهما العمل بمضمونه وذلك من باب العمل والثاني
الاعتقاد في ظاهر العموم انه مخصوص وذلك لا يجوز جهلا بما قام من الدليل
على جواز قبوله فيما خص العموم وقد مضى الكلام على ان العموم اذا خص لا يصير مجملا
ومجازا واما كونه مجازا فنحن نقول به ولا نسلم انه يصير مجملا فيما عداه بل ما عدا



ما خص منه معلوم كما انه لو لم يخص منه شي كان الجميع معلوماً وذلك يبطل
ما قالوه واما اذا كان السائل عن السؤال الذي قدمناه من موافقينا وسال
ذلك على طريقتنا التي اعتمدناها من جواز العمل بالاخبار التي يختص بنقلها
الطايفة المحقة والكلام عليهم مثل ذلك بان يقال ما دل على عمل الطايفة المحقة
بهذه الاخبار من اجماعهم على ذلك لم يدل على العمل بما يخص القرآن ويحتاج
في ثبوت ذلك الى دلالة بل قد ورد عنهم عليهم السلام ما لا خلاف فيه من قولهم اذا
جاكم حديث فاعرضوه على كتاب الله فان وافق كتاب الله فخذوه وان
خالفه فردوه او فاضربوا به عرض الحايط على حسب اختلاف الالفاظ فيه وذلك
يمنع من العمل بما خالف القرآن فان قالوا اليس قد عملت الطايفة باخبار
كثيرة يطرحها الآحاد وعموم الكتاب بخلافها فهلا دل ذلك على جواز تخصيص
العموم بها على كل حال قيل لهم لا نسلم ان الطايفة عملت باخبار آحاد
يقتضي تخصيص القرآن وعلى من ادعى ذلك ان يبينه على انا قد بينا ان
الاخبار الصادرة من جهتهم عليهم السلام على ضربين احدهما ان يكون وليس هناك خبر آخر
ما يخالفه ويكون فتيا الطايفة به فاذا كان كذلك يكون مجمعاً على صحته
صحة العمل به وتخصيص العموم به وان كان هناك ما يخالفه من الاخبار
فالعمل بما يطابق العموم ايضاً اولى لانه يصير معلوماً صحته مثل العموم
وبينا ان ذلك وجه يترجح به احد الخبرين على الآخر وان كان خبر لا نعلم فتيا
الطايفة به اصلاً وهناك عموم ما يقتضي خلافه فالعمل بما يقتضي العموم اولى لما
قدمناه من الدلالة الاولى
اعلم ان الكلام في هذه المسالة

قد

الخلاف في
قد سقط عنا لانا لا نجيز العمل بالقياس لا ابتداء ولا فيما يخص العموم وانما
ذلك بين من اثبت القياس فان فيهم من اجاز تخصيص العموم به على كل حال
اذا صح القياس بشروطه وهو مذهب اكثر الفقهاء وهو مذهب الشافعي والمحكي
عن ابي الحسن واليه ذهب ابو هاشم اخيراً ومنهم من نفى تخصيص العموم به على
كل وجه وهو مذهب ابي علي وبه قال ابو هاشم اولاً وقد قال به بعض الفقهاء
ومنهم من قال يخص بالقياس الجلي ولا يخص بالخفي وهو مذهب بعض اصحاب
الشافعي ومنهم من قال انه يخص به ذلك اذا دخله التخصيص وسوغ فيه
الاجتهاد ولا يجوز تخصيصه اذا كان باقياً على عمومه والاقوى من هذه الاقوال
اذا فرضنا التعبد بالقياس قول ابي علي وهو انه لا يجوز تخصيص العموم به
على كل حال والذي يدل على ذلك ان العموم دليل يوجب العلم والقياس
عندهم قال به يوجب غلبة الظن ولا يجوز ان ننتقل عما طريقه العلم الى
ما يقتضي غالب الظن فليس لهم ان يقولوا اذا ثبت ان القياس دليل كان
تخصيص العموم به معلوماً وذلك انا قد بينا الجواب عن مثل هذا السؤال
بالباب الاول بان قلنا خبر الواحد دليل شرعي وكذلك نقول ان القياس
دليل شرعي ينبغي ان يثبت في الموضع الذي استعمله الصحابة وغيره التزامه
وانما يثبت عنهم على عمومهم استعمال القياس فيما لا يخص فيه من احكام الحوادث
ولا يمكنهم ان يدعوا انهم استعملوه فيما يخص العموم لان هذه الدعوى لا برهان
عليها ودون ذلك خرط القتاد ويدل ايضاً على ذلك ان النسخ قد ثبت انه
لا يجوز به فكذلك يجب ان يكون حكمه حكم التخصيص وليس لهم ان يقولوا انه كان

فتيا الطايفة

تخصيص العموم بالقياس

قبل
يجوز النسخ بالقياس لم يجز أن يمنع منه الإجماع وذلك أنهم متى ارتكبوا ذلك
لهم لا يجوز من الحكيم تعالى أن ينزل نصا ويجعل القول به والعمل بمقتضاه
موقوفا على الاجتهاد وإنما يسوغ الاجتهاد في صرفه إلى وجه دون وجه
فإن قالوا هذا الذي ذكرتموه من الجواب عن هذا السؤال يمكن أن نجعل فرقا
بين النسخ وتخصيص العموم ويسقط به أصل الدليل وذلك أنهم إذا أعطوا
ذلك فرقا بين التخصيص والنسخ قيل لهم لا فرق بين النسخ والتخصيص في المعنى
لأن التخصيص هو إخراج بعض ما يتناوله لفظ العموم لأن يكون مرادا منه والنسخ
إخراج بعض ما يتناوله دليل النص من الأزمان منه فهما سواء في المعنى
فمن منع من أحدهما منع من الآخر على أنه لا يمكن أن يجوز النسخ بالقياس
إلا من يرى تخصيص العلة ومن لم يجز تخصيص العلة لا يمكنه ارتكابه على
حال وقد أجاب بعض أصحاب الشافعي عما ألزمناهم بأن النسخ إنما لم
يصح فيه لأن كونه ناسخا للنص يقتضي أن النص ليس بحاله والقياس
لا يصح إذا دفعه النص وخصه وكان النسخ يوجب النسخ بقياس فاسد
وهذا الكلام وهذا بعينه يمكن أن يقال في المنع من تخصيص العموم به
لأن العموم أيضا نص وما يؤدي إلى تخصيصه يقتضي أن الظاهر بخلافه
والقياس لا يصح إذا دفعه النص وكان التخصيص به يوجب التخصيص بقياس
فاسد وهذا مما لا انفصال منه ويدل أيضا على ذلك أن القياس إنما
يسوغ مع عدم النص للاضطرار إليه وعموم الكتاب نص يغني عنه ولا
يسوغ استعماله مع وجوده حتى يخص به وليس لهم أن يقولوا إنه إذا خص العموم
به يكون

به يكون مستعملا فيما لا نص عليه لأنه قد تبين أنه لم يرد ذلك العموم وإذا لم يكن
مرادا له فقد استعمل القياس فيما لم يدخل تحت النص وذلك أن الذي قالوه
غير صحيح لأنه لو لم يستعمل ذلك القياس لكان ما تناوله ولم داخلا تحت النص (مطلانه أنه قد استعمل فيما لولاه لدخل تحت النص صح صح)
فإن قالوا النص إنما تناوله لأنكم لم تجيزوا القياس فأما إذا صح ذلك القياس
لم يدخل تحته فقد حصل أن القياس إذا استعمل فيما خص به العموم لا يكون
مستعملا فيما تناوله النص قيل لهم ومن سلم لكم أن القياس الذي يوجب تخصيص
العموم قياس صحيح وليس يعلم أن من قال بالمنع من تخصيص العموم به يقول
إنا بظاهر العموم نحكم بأن كل قياس يؤدي إلى تخصيصه فقياس باطل ولو
سلم أن ذلك قياس صحيح لكان قد سلمت المسألة فعلم بهذا صحة ما ادعيناه ويدل
أيضا على صحة ما قدمناه خبر معاذ وأن النبي صلى الله عليه وسلم لما بعثه إلى اليمن
قال له بما تقضي قال بكتاب الله ثم بسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال أرأيت
فإن لم تجد قال أجتهد برأيي فصوبه رسول الله صلى الله عليه وسلم وآله في ذلك
وهذا يقتضي أن القياس إنما يسوغ استعماله إذا لم يوجد في الكتاب
ما يدل على الحكم الذي يستعمل فيه فمتى وجد فيه بطل استعماله وإذا بطل
استعماله لم يصح أن يخص به العموم لأن القياس الفاسد لا خلاف
لا يخص به العموم وليس لهم أن يقولوا إن المراد بذلك إن لم أجد نصا
في كتاب الله على المسألة اجتهدت رأيي فأما إذا كان فيه عموم فإنه لا
يمنع اجتهاد الرأي معه لأنه إذا خص بالقياس كان ما استعمل فيه
القياس غير موجود في الكتاب وذلك أن هذا الذي ذكروه تخصيص الخبر

لانه انما صوبه في استعمال القياس اذا لم يكن موجودا في الكتاب والسنة وقد
يكون الحكم ثابتا فيهما بنص معين ويكون النص موجها بان يكون داخلا في
العموم مخصص لخبر واحد فيما احتاج الى دلالة ومن الناس من استدل على صحة
ما ذهبنا اليه بان قال القياس فرع على النص من عموم وغيره فمتى اعترض
به عليه كان قد اعترض على الاصل بفرعه وهذا لا يجوز وهذا غير صحيح لان
لهم ان يقولوا ان الاصل القياس هو الذي ثبت صحته به او ما يحمل
عليه الفرع من الاصول وكلاهما لا يجب الاعتراض بالقياس عليه وانما نحن
ان نقابل ما دخل تحت اية تحريمه على ما دخل تحت اية تحليله وتحرجه عن
جملة ما تقتضي التحريم نحو قياس العقل في الارز في التحريم وتخصيصه
قوله احل الله البيع وفي ذلك سقوط الاستدلال بهذه الطريقة وقد استدل
من خالف ما اخترناه بان قال الذي دل على اثبات القياس دليل مقطوع
عليه وهو اجماع الصحابة وصار العمل بالقياس معلوما وجوبه فاذا
تساويا في هذا الوجه جاز تخصيص العموم به وهذا الذي ذكره غير صحيح
لانا اذا سلمنا اجماع الصحابة على العمل بالقياس انما نسلم فيما لا نص فيه
من الكتاب من عموم وغيره فاما اذا كان ما دل عليه من الكتاب فلا نعلم
انهم استعملوه فيه ولا يمكنهم ان يثبتوا ان الصحابة استعملت القياس في تخصيص
العموم واذا لم يثبت ذلك لم يجب من حيث القياس استعملوا في موضع
ان يجوز استعماله في كل موضع لانا قد بينا انه دليل شرعي ومع ان لا يتجاوز
به الموضع الذي قررته الشريعة كان ثبوته في الموضع الذي ثبت لا يجوز

ان يتجاوز

ان يتجاوز به الى ان يتبع به لانه لم يثبت فيه وكذلك القول في التخصيص ولا فرق
بينهما على حال واستدلوا ايضا بان قالوا قد ثبت ان القياس فيما تقتضي
العقل حلاله وان كان دليل العقل يوجب العلم والقياس غالب الظن وكذلك
العمل به فيما خص الكتاب وان كان يوجب العلم يقال لهم هذا الدليل انما
يمكن ان يستدل به على من ابى تخصيص العموم بالقياس عقلا فيقال له اذا جاز
العمل به فيما تقتضي العقل حلاله جاز العمل به فيما تقتضي العموم خلافه فاما
من جوز ذلك وانما امتنع من العمل به لانه لم يثبت ورود العبادة به فلا
يمكن ان يعتمد ذلك في هذا بل يحتاج الى ان يعلم الدلالة على ثبوت ما كان
جايزا لانه ليس كل ما كان جايزا في العقل يثبت العمل به على كل حال فعلم بذلك
سقوط هذا الاستدلال وفي الناس من اعترض هذا الدليل فقال انا لا
نعمل بالقياس اذا اقتضى العقل خلافه بل انما نعمل به فيما يجوزه العقل دون
ما تقتضي قبحه او حسنه وهذا ليس بشيء لان غرض القوم بذلك ان العقل
اذا كان يقتضي تحليل شيء او تحريمه ثبت بالقياس في الشرع تحريم ما كان
مباحا او اباحة ما كان محظورا فقد عملوا بخلاف ما كان تقتضيه العقل
ولا يمكن ان يقال دليل العقل يقتضي الحظر او حظره بشرط ان لا يرد الشرع
بخلافه فالقياس اذا استعمل في خلافه تبين ان العقل لم يقتض ما ادى
القياس الى خلافه وليس كذلك العموم لانه يقتضي تحريم التي يتطلعها بلا شرط
فيه فلو قبل القياس في خلافه كان فيه اعتراض به عليه وهذا لا يجوز
لان لهم ان يقولوا الحال فيهما واحد لان دليل العقل يقتضي تحليل الاشياء
ما لم يقتض دليل شرعي تحريمه والعموم ايضا يقتضي ذلك ما لم يحصل دليل

شرعي

بلغ تصحيحا

على خلاف فرقنا في هذا الباب من جهة المعنى سواء وانما الخلاف بينهما ان العموم
يدل على ما يدل عليه لفظا وليس كذلك دليل العقل وهذا لا يقتضي الفرق
بينهما من جهة المعنى **فصل في تخصيص العموم باقاويل الصحابة
وبالعادات وبقول الراوي** القول اذا ظهر بين الصحابة وانتشر
كلهم على انه يخص العموم فلا خلاف بين اهل العلم انه يخص به العموم فاما
اذا ظهر القول ولم يعرف له مخالف فمن جعله اجماعا من حيث جوز
ان يكون الساكت لو استفتي لافتى بخلافه اجرى ذلك مجرى القول المختلف
فيه بين الصحابة واختلفوا في جواز تخصيص العموم به فذهب ابو علي
الى انه يجوز الاخذ بقول بعضهم وان خالفه غيره فيه قال لان بعضهم
كان يرجع الى قول من غير حجة وهو المحكي عن محمد بن الحسن انه حكي عنه
انه قال ما اجمعوا عليه واختلفوا فيه جاز ان نقيس عليه ونتخذه اصلا
فجعل اختلافهم كاجتماعهم في انه اصل وقد حكي عن الشافعي قديما انه كان
يقول ذلك ويرتب اقاويل الصحابة ويقدم اقاويل الخلفاء ثم قول المتقدم
في العلم فعلى هذه الوجوه لا يمتنعون من تخصيص الكتاب به لانه حجة
كالقياس وخبر الواحد عندهم واما من قال ان قولهم ليس بحجة فانه
لا يخص العموم به وهو مذهب اكثر الفقهاء وقول الشافعي في الجديد
لانه قدم القول بالعموم على القول بقول الصحابي اذا اختلف فيه
والصحيح عندنا من هذه الاقاويل انه لا يخص العموم الا بما كان اجماعا
موجبا للعلم او يكون قول من دل الدليل على عصمته فان ذلك يخص
العموم وما عدا ذلك لا يجوز تخصيصه وسنبين فيما بعد ان ما ادعوه اجماعا
ادعى

او في حكم الاجماع من ان القول الذي لا يعرف له مخالف ليس باجماع ان شاء الله
واما العادات فعلى ضربين ضرب منها هي من جهة الافعال فاما هذا فحكمه
لا يخص به العموم بل يجب على المخاطبين ان ينتقلوا عن تلك العادات لاجل
العموم ويتركوها وان كانوا على تركها فكيف يخص بها العموم والضرب الاخر ان
يكون العادة جارية في استعمال لفظ العموم في بعض ما يتناوله فاما هذا فحكمه
يقتضي ان يخص به العموم لانا قد بينا فيما تقدم ان الخطاب يقتضي ان يحمل على
ما يتعورف ويترك موضوعه لانه بالعادة قد صار حقيقة فيما تعورف
فيه وقد استوفينا ما يتصل بذلك فيما مضى فاما اذا روى الراوي الحديث
العام ثم صرفه الى بعض ما يتناوله فمن الناس من قال يجب حمله على الخصوص لانه
اعرف بمراد الرسول من غيره لمزية المشاهدة التي عندها يعرف المقاصد وهو
المحكي عن بعض اصحاب ابي حنيفة لانه حمل ما رواه ابو هريرة من خبر ولوغ الكلب
على الثلث وحكى ابو عبد الله عن ابي الحسن ان التعلق بظاهر الخبر اولى ومنهم من
قال انه يجب ان ينظر فيه فان كان الراوي عدل عن ظاهر ما رواه وجب
التمسك بما رواه من اللفظ وان كان قال باحد محتملاته حملت عليه وهذا
الذي يدل عليه ظاهر قول الشافعي واليه يذهب كثير من اصحابه لانه حمل ما
رواه ابن عمر في حديث الافتراق على الافتراق بالابدان لان ابن عمر حمله على
ذلك وحمل قوله في حديث الربا يدا بيد على ان المراد ان لا يفترقا الا بعد
التقابض من حيث حمله ابن عمر على ذلك ولم يصرف قوله عم من بدل دينه فاقتلوه
الى الرجال وان كان ابن عباس صرفه اليهم لان الذي يجب ان يعول عليه في ذلك

ان الراوي اذا روى الخبر العام وحمله على بعض ما تناوله وقال انه علم ذلك من
قصد النبي صلى الله عليه وآله ضرورة وجب حمله على ما ذهب اليه لان وجوب حسن الظن
به في نقل الخبر يوجب حسن الظن به في قوله انه علم ذلك ضرورة من قصد
الرسول عليه السلام وان كان ما ذهب اليه انما قاله لضرب من الاستدلال او لخبر
آخر او قياس او غير ذلك فينبغي ان يتمسك بظاهر الخبر ويترك ما ذهب اليه فانه
يجوز ان يكون اخطأ في جميع ذلك لشبهة دخلت عليه ومتى لم يظهر لنا ما حمله
عليه وهل فعل ذلك لانه علم ذلك من قصد الرسول عليه السلام او لوجه آخر من الاستدلال
وجب التمسك بظاهر الخبر وان جاز ان يكون في الاصول ما لاجله حمله عليه
ومتى كان ما رواه مجملاً وصرفه الى احد الوجهين فمن الناس من قال
انه يجب حمله عليه لان حسن الظن يوجب ذلك الا ان يكون قد حصل من
الرسول عليه السلام بيان في انه يجب التمسك بقول الرسول لا دون قول الراوي
لانه لو عرف قصد الرسول ضرورة لرواه ولانه لا غرض له في ابهام مخالفة
النبي صلى الله عليه وآله وهذا هو الاقوى

فصل في تخصيص الاجماع بتخصيص قول الرسول صلى الله عليه وآله

الاجماع لا يخرج من ان يكون على قول
او فعل او على رضى بالشيء فان كان الاجماع فعلاً فالتخصيص الواقع
فيه كالواقع في افعال النبي صلى الله عليه وآله وكذلك ان كان رضا بالشيء وان كان
اجماعهم على القول فان كان عاماً نظر فيه فان اضطر الى قصدهم
بذلك امتنع ان يخصص فيه فان لم يضطر الى قصدهم جاز التخصيص
كما يجوز في عموم الكتاب وان كان ذلك القول ايضاً ما التخصيص فيه لا يجوز وان

كان حكم

كان في حكم العموم من حيث كان حال المنصوص عليه حاله واما قول الرسول
اذا ورد عنه واقتضى تحريم اشياء على المكلفين ثم وجدناه فاعلاً لبعضها
فمن الناس من قال انه مخصوص بذلك الا ان يدل دليل على خلافه فيخص به العموم
الا ان الظاهر منه ان حاله كحال غيره الا ان يدل على انه مخصوص به وهذا
هو مذهب الشافعي ولذلك لم يخص به نهيه عليه السلام عن استقبال القبلة بالغائط او
البول لقعوده عليه السلام مستقبل بيت المقدس ونقول ان فعله قد ساواه بالدليل
ساوى امته فيصير كقول آخر عام في جواز تخصيص القول الاول به والقول
حكي عن بعض اصحاب الشافعي انه حمله على ما روي من تزويج ميمونة
وهو محرم على انه مخصوص وانه لا يعترض على نهيه عن نكاح المحرم وهو
الذي حكاه ابو عبد الله عن ابي الحسن لان احمد ما روي عن النبي صلى الله عليه من تحريمه
تحريمه بعض اصحابه وما روي انه استقبل بيت المقدس على انه مخصوص
به فلم يخص به قوله عليه السلام ودل على ذلك بان قال بان فعله لا يتعدى اما لابد
ولا يجوز ان يعترض به على القول الذي يقتضي تعدية البيان الصحيح
الاول لان الدلالة قد دلت على ان حكمنا حكمه في فعل واحد على ما
نبينه فيما بعد فاذا فعل شيئاً صار كانه قال لنا هو مباح وقد علمنا
انه لو قال ذلك لوجب تخصيص العموم به فكذلك يخص بفعله اذا وقع هذا
الموقع

فصل في ان العموم او الخبر على سبب خاص لا يقصر عليه

اختلف الفقهاء في ذلك فمنهم من قال انه يجب قصره عليه والى ذلك
ذهب طائفة من اصحاب الشافعي وان كان كلام الشافعي محتملاً له ولغيره وذهب

الباقون الى ان الواجب حمل الكلام على ظاهره دون السبب اذا امكن ذلك فيه
وهو مذهب جماعة من اصحاب الشافعي ومذهب ابي الحسن وقالوا انه
اذا لم يمكن حمله على ظاهره ولم يفد الا اذا علق بما قصر عليه والذي
نذهب اليه ان كلامه عم لا يخلو من ان يكون مطابقا للسبب من غير زيادة عليه
او يكون اعم منه فان كان مطابقا من غير زيادة فلا خلاف انه يجب حمله عليه
ومتى كان يجب حمله على ظاهره ولا يقصر على سببه وهو ضربان احدهما ان يكون
اعم منه في الحكم الذي سئل عنه نحو ما روي عنه عم انه سئل عمن ابتاع
عبدا فاستعمله ثم وجد فيه عيبا فقال عم الخراج بالضمان وذلك [illegible] لم
ويتناول كل بيع وكل مضمون ومنه ما يكون عاما في ذلك الحكم وفي
حكم آخر لم يسئل عنه نحو ما روي عنه عم انه سئل عن ماء البحر انتوضأ
به فقال هو الطهور ماؤه والحل ميتته فاجاب بما يقتضي جواز التوضي
به وبما يقتضي جواز سائر الاحكام من الشرب وازالة النجاسة وغير
ذلك فاما اذا كان كلامه عم لا يستقل الا بالسبب فانه يجب تعلقه على
كل حال وذلك نحو ما روي عنه عم انه سئل عن بيع الرطب بالتمر فقال
اينقص اذا جف فقيل له نعم فقال فلا اذا فاما اذا سئل عن شيء
فلا يخلو ان يكون الوقت وقت الحاجة او لا يكون كذلك فان كان وقت
الحاجة فلا يجوز الا ان يجيب عن جميعه في الحال وان كان قد تقدم منه
بيان آخر يمكن الوصول اليه الا ان الوقت وقت الحاجة فلا يسوغ منه عم الا
ان يبين له الجواب عما سأل عنه الا ترى ان المستفتي اذا استفتى عن شيء

اعم منه وحكم

يبين ص

مست

مست الحاجة اليه لم يسغ له الا يفتي فيه فالنبي صم اولى واحرى وان لم يكن
الوقت وقت الحاجة فلا يخلو السائل من ان يكون من اهل الاجتهاد او لا
يكون كذلك فان كان ممن يمكنه الوصول الى ذلك وقد تقدم منه عم بيان
لذلك جاز ان لا يجيب عنه ويحيله على ما تقدم من البيان ولذلك قال
عم لعمر لما سأله عن القبلة للصائم فقال ارايت لو تمضمضت اكنت تمجه
اكان يضرك قال لا قال ففيم اذا فنبهه على الجواب وان كان السائل عاميا
لم يجز الا ان يحيله على بيان ظاهر ويكون في حكم المجيب وذلك في نحو قوله
عم توضأ كما امرك الله عز وجل فاحاله على الآية والذي يدل على صحة ما
ذهبنا اليه وجوه منها ما ذكره ابو عبد الله البصري وهو ان كلامه عم هو
الدلالة على الحكم فيجب ان يعتبر صفته في الدلالة دون صفة غيره فاذا
كان عاما دل على حسب دلالة العموم وكذلك ان كان خاصا كما انه يعتبر
صفته في كونه امرا او نهيا او الخبر ومنها ان العموم لو انفرد عن السبب لوجب
حمله على عمومه فكذلك اذا خرج عند السبب لان ذلك مما لا يؤثر فيه لان السبب
لا يؤثر فيه لانه ليس بمنافي السبب بيانه عم لحكم غيره كالاينافي بيانه
الحكم فيجب حمله على جميعه ومنها انه عم لو ابتدأ الكلام النهي والسبب حاصل
فخاطب بالعموم والمسئول عنه لوجب حمله عليه فكذلك اذا سئل عنه
لان صدوره عم في الحالين لا يختلف وان كان مبتدأ بالحكم في احدهما
وبسبب في الآخر وعلى ذلك حمل الفقهاء خطاب الله تعالى في آية اللعان وان خرجت
على سبب هلال بن امية العجلاني على كل رام زوجته وآية القذف
وردت فيمن تكلم في عائشة وحملت على الجميع وكذلك آية الظهار وردت

في مسلم بن صخر وحملت على كل مظاهر وهذا ابين وانما حملناه على
السبب اذا لم يفد بنفسه من الحوادث على ما لا يستقل بنفسه لمقارنته له
في علته وانما نعلمهم بانه لم يرد السبب لم يكن لتاخر الخطاب الى وقت حدوثه
فلما اخره الى ذلك الوقت علم انه المراد فيتعبد لانه لا يمتنع ان تكون الصلاح
في تاخيره الى ذلك الوقت ولا يمنع ذلك من ان حكم غير السبب معه وقولهم لو
صح ذلك لوجب حمل الكلام على غير السائل وعلى ذلك الوقت والمكان لهذه
العلة وذلك ظاهر الفساد وقولهم انه لو تاخر الجواب ان ينتظم ما سئل
عنه وانه لا يقتضي غيره غلط لانه قد لا يخرج من كونه جوابا فاما اذا
اقتضى بيان حكمه وحكم غيره وقد حصل جوابا كما لو تبين حكمه فقط لانه
لانه في الحالين حصل به بيان السوال وهذه جملة كافية في هذا الباب

فصل في ذكر ما الحق بالعموم وليس منه وما اخرج منه وهو منه

الافعال لا يصح ادعاء العموم فيها لانها لا تقع الا على وجه واحد
فينبغي ان يراعى الوجه الذي وقع عليه الفعل فان علم صح التعلق
به وجرى ذلك مجرى النص على عين واحدة وان لم يعلم الوجه لحق
بالمجمل واذا ثبت ذلك فلا يصح ان يتعلق بما روي ان النبي صلى الله عليه وآله قضى
بالشاهد واليمين وقضى ان الخراج بالضمان لان ذلك حكاية فعل
ومن الناس من فرق فقال اذا روي انه قضى بكذا وكذا لا يصح
التعلق به لانه ينبئ عن الفعل واذا روي انه قضى ان كذا وكذا فيه
كذا وكذا صح التعلق به لانه ينبئ عن انه قال ذلك ومن الناس من سوى
بين اللفظين وقال لا فرق بينهما في انه لا يصح التعلق منه قال لا يمتنع
ان يقال

ان يقال في القضاء الذي هو الحكم في القضية المقضي فيها صورة القول
والاولى عندي ان يكون بينهما فرق لانه اذا قال قضى رسول الله صلى الله عليه وآله
بالشاهد واليمين فهم منه حكاية فعل لا غير وليس كذلك اذا روي انه قضى
ان الخراج بالضمان فقولا لا فعلا الا انه وان كان كذلك لا يقتضي صحة التعلق
به لانه لا يعلم انه قال ذلك بقول يقتضي العموم او بقول يقتضي الخصوص
ويفيد الحكم في تلك العين واذا كان كذلك صار مثل الاول في انه ينبغي ان
ان يلحق بالمجمل واذا ثبت هذه الجملة فلا يصح التعلق بما روي انه قضى
بالشاهد واليمين وان الخراج بالضمان لما قلناه الا ان يدل دليل على لحوق
غيره به فيحكم به وعلى هذا لا يصح لاصحاب مالك ان يحتجوا فيمن افطر في شهر رمضان
باي وجه كان فعليه الكفارة لما روي ان رجلا افطر فامره رسول الله صلى الله
عليه وآله بالكفارة لان الرجل انما سأله عن حكاية فعل ولم يسأله عن حكم من
افطر ولو نقل القول نقلا لعم فعليه الكفارة لانه لو كان كذلك لكان يصح
التعلق به ولكان يجري مجرى ان يقول من افطر فعليه الكفارة فاذا افاد
ذلك العموم في كل ما يفطر به وكذلك لا يصح التعلق بما روي عنه عليه السلام
انه جمع بين الصلاتين في السفر في جواز الجمع لان ذلك حكاية فعل
لمن خالف في ذلك انه يحمله على جمع مخصوص في بعض الاسفار ادى الى انه
جمع بينهما لعذر فلا يصح ادعاء العموم فيه فاما اذا روي انه كان يجمع بين
الصلاتين في السفر فصح التعلق به لان ذلك يفيد التكرار وذلك في
حال السفر وان ذلك عادته فاما من ضعف هذا الوجه بان يقال انما
يفيد لفظ كان انه فعل وذلك فيما مضى ولا يفيد التكرار فلا يصح

المتعلق به فغير صحيح لانه وان افاد الاخبار عما مضى فانه يفيد تكرار الفعل
مع ذلك الا ترى ان القائل اذا قال كان فلان القاضي يحكم بالشاهد
واليمين لا يفهم من ذلك الا انه كان ذلك عادته في جميع الاحكام وكذلك
اذا قال كان ابو حنيفة يقول بتحليل النبيذ وكان الشافعي يقول بتحريمه
لم يفهم من ذلك الا ان ذلك كان عادتهما وقولهما في جميع الاحوال ولم يبق
الى قلبك اعتقادهما لذلك دفعة واحدة وانما كانت فيما مضى فعلم
بذلك ان الاولى ما ذكرناه فاما اذا سئل الرسول صلعم عن امر واجاب عنه
يحتاج ان ننظر فيه فان كان عاما حمل على عمومه على ما بيناه وان
كان يفيد الحكم فيما سئل عنه نظر فيما سئل عنه فان كان واقعا على
وجه واحد فالجواب يختص به وان كان ذلك غير معلوم من حاله كان الجواب
في حكم العموم وذلك نحو ان يسئل عم عن رجل افطر في رمضان عليه
الكفارة او لا ولا يعلم اذا افطر حتى اجاب بايجاب الكفارة صار كانه
قال كل من افطر فعليه الكفارة واقتضى ذلك عموم وجوب الكفارة على
كل مفطر ومتى كان المعلوم للرسول صلعم انه افطر بوجه واحد وكان سؤاله
عن ذلك لفظا او معنى فجوابه عم مصروف اليه ولا يتعداه الى
الى غيره الا بدليل وعلى هذا اذا سئل عم عمن زنا فامر برجمه كان قوله عم
وان لم يكن عاما في اللفظ فهو في حكم العموم في انه يقتضي رجم كل زان
وقد الحق قوم بهذا الباب اثباته عم الحكم في عين وتعليله له بعلة
تقتضي التعدي الى غيره نحو قوله عم في الهرة انها من الطوافين و
الطوافات وقالوا هذه وان لم يمكن ان يدعى فيه العموم فهو في حكمه
ان

ان ذلك الحكم يتعلق بكل ما فيه تلك العلة حتى يصير بمنزلة تعليق الحكم باسم
يتناول جميعه وهذا انما يمكن ان يعتبره من قال بالقياس واما على مذهبنا
في نفي القياس فلا يمكن اعتبار ذلك اصلا على ان فيمن قال بالقياس من منع
من ذلك وقال ان النص على العلة في شيء بعينه لم يجب
لحاق غيره به الا بعد اثبات التعبد بالقياس فاما قبل التعبد فلا
يصح ذلك عنه ولذلك لو قال حرمت السكر لانه حلو لم يجب الحكم بتحريم
كل حلو الا بعد التعبد بالقياس وكذلك ينبغي ان يكون قوله فيما ذكرناه
فاما ما روي عنه من قوله عم ان الزعيم غارم فانه عام لان في الالف
واللام المقتضيين للاستغراق على ما بيناه وليس الامر فيه على ما ظن بعضهم
من انه يفيد العموم من جهة الدليل لانه دل على انه غرم انما كان لاجل
يحكم به عما يكون عاما في الحكم وان لم يكن عاما في اللفظ لانا قد
بينا ان ذلك يفيد الاستغراق وكذلك القول في الاسماء المشتقة التي دخل
عليها الالف واللام نحو قوله تعالى والسارق والسارقة والزانية والزاني
كل ذلك يفيد الاستغراق على ما بيناه لفظا ولم يفد ذلك تعليلا بحسب
ما ذهب اليه قوم واذا روي عم انه سها فسجد كان علمنا ان سجوده كان
لاجل السهو كان ذلك جاريا مجرى قوله من سها فليسجد لما دل الدليل
على ان حكمه عم حكم في الشرعيات وقد الحق بهذا الباب فحوى الخطاب ودليل
الخطاب في انهما يفيدان العموم من جهة المعنى وان لم يفيدا ذلك لفظا
الا ترى ان قوله تعالى ولا تقل لهما اف يجري مجرى قوله ولا تؤذيهما وكذلك قوله
ولا تظلمون فتيلا يفهم منه انهم لا يظلمون بما فوقه وانه يفيد لفظا

فقد افاد ذلك معنى على ابلغ الوجوه وكذلك اذا قال في سائمة الغنم زكوه
افاد ان المعلوفة لا زكاة فيها على ما نبينه فيما بعد وجرى ذلك مجرى قوله
لا زكوة في العاملة ومن قال ان تعليق الحكم من تحليل او تحريم اذا علق
بالاعيان اقتضى العموم في المعنى وان لم يكن عاما من جهة اللفظ فسنبين
ما عندنا في ذلك فيما بعد ان شاء الله وهذه الجملة كافية في هذا الباب

فصل في ذكر غاية ما يخص العموم اليها

يجوز تخصيص العموم الى ان لا يبقى من اللفظ الا واحد لا فرق في ذلك بين الفاظ الجمع وبين لفظة
من وما وغير ذلك اذا دل الدليل عليه ومن الناس من قال يجوز ان
يخص الى ان يبقى ثلثة ثم لا يجوز التخصيص فيه نحو اصحاب الشافعى لا يجوز
ان يبقى اقل من ثلثة وفصل بين ذلك وبين من اجاز تخصيص لفظ الى
ان يبقى منها واحد والذي يدل على ما اخترناه انا قد دللنا على ان لفظ
العموم متى استعمل في غير الاستغراق كان مجازا واذا كان مجازا فلا فرق
بين استعماله في الواحد وبين استعماله فيما هو اكثر منه تبين ذلك ان
المجاز في ذلك هو في لفظة من كان نحو من ذلك في الفاظ الجمع مثل سوى
فقد اجاز احدهما المخالف ينبغي ان يكون حكم الاخر مثله على ان
استعمال ذلك لاهل اللغة ظاهر لانهم استعملوا لفظ العموم في الواحد كما استعملوه
في الثلثة واكثر من ذلك قال الله تعالى انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون فاخبر
عن نفسه بنون الجمع وبالواو والنون وهو واحد وقال الشاعر انا
وما اعنى سواى انى فعبر عن نفسه بلفظ الجمع فقد تجاوز ذلك الى ان
عبر بلفظ الالف عن الواحد كما روي عن عمر انه كتب الى سعد بن ابي
وقاص

وقاص وقد انفذ اليه القعقاع بن عمرو الف رجل وقد انفذت اليك الفي
رجل فعبر عن القعقاع وحده بالف رجل لما اعتقده من انه يسد مسد
الالف في الحرب وهذا واضح

فصل في ذكر ما يخص في العموم وما لا يخص في المعنى وما لا يجوز التخصيص فيه

الادلة على ثلثة اضرب
منها ما هو عام اللفظ ومنها ما هو عام من جهة المعنى ومنها ما ليس بعام لا
لفظا ولا معنى واما ما هو عام لفظا فالتخصيص يجوز ان يدخل جميع الادلة
التي ذكرناها تخص بها العموم وذلك لا خلاف فيه واما ما هو عام من جهة
المعنى فعلى ضربين احدهما القياس والاخر الاستدلال فاما القياس فعندنا انه
ليس بدليل اصلا ومن قال انه دليل ولجاز تخصيص العلة بها يجري ذلك
فاما الاستدلال فنحو دليل الخطاب وفحوى الخطاب ونحو ان ينص النبي على
حكم في عين ثم علم بالدليل ان حكم غيره حكمه فان التخصيص في جميع ذلك يجوز
في المعنى وان لم يسمى ذلك تخصيصا ومثل ذلك استدلالنا بجواز وطء ام الولد
على ان الملك باق واذا كان الملك باقيا وجب ان يعتبر جميع احكامه الا
ما يخصه الدليل وغير ذلك من المسائل واما ما لا يدخله التخصيص اصلا كان
ليس بعام لفظا ولا معنى فنحو ان ينص على عين واحد او يدل على فعل
واحد ويخص ذلك العين بذلك الحكم بان يعني التخصيص لا يسوغ فيه وذلك نحو
تخصيصه انا بردة يجوز ان يضحي وما شاكله فاذا ثبت هذه الجملة فكل
عام لفظا جاز تخصيصه بلفظ الادلة التي قد مضى ذكرها وما ليس بعام فان كان
الحجة المحتج به كحجة باللفظ منع من التعلق به وان احتج به في المعنى جاز ان

لعارض عليه كمنع ما يخص به العموم وان لم يسم ذلك مخصصا ولما كان خاصا
بعين واحد لا يتعداه فالتخصيص في اللفظ والمعنى لا يصح فيه وهذه الجملة كافية
في هذا الباب **فصل في ان الشرط والاستثناء اذا تعلقا ببعض ما**
دخل تحت العموم لا يجب ان يحكم ان ذلك هو المراد بالعموم لا غير واذا ورد
اللفظ العام وتعقبه شرط علم انه راجع الى بعضه لا يجب ان يحمل اللفظ العام
على ما تعلق ذلك الشرط به بل لا يمتنع ان يكون العام على عمومه وان ذكر بعده
شرط يرجع الى بعضه وذلك نحو قوله يا ايها النبي اذا طلقتم النساء فطلقوهن
لعدتهن فان ذلك عام في الطلاق والمطلقات ثم قال بعد ذلك لعل الله
يحدث بعد ذلك امرا مخصص وذلك يخص الرجعي ولا يجب من ذلك حمل
اول الاية عليه ومثل قوله تع لا جناح عليكم ان طلقتم النساء ثم قال
بعد ذلك الا ان يعفون وكان اول الاية عام في جميع النساء وان كان
جواز العفو مخصوصا بمن يملك امره منهن ويصح عفوهن دون من لا يصح
ذلك منه ولا يجب تخصيص اول الاية بهن بل كان عاما في جميع ساير النساء
وكذلك اذا ذكرت جملة عامة وعطف عليها جملة خاصة لا يجب من ذلك حمل
الاولة عليها بل يجب حمل الاولى على عمومها والثانية على خصوصها
وذلك نحو قوله والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء ثم قال بعد ذلك
عاطفا على ذلك وبعولتهن احق بردهن وذلك يختص الرجعيات ولا يجب
من ذلك حمل اول الاية عليه بل كان عاما فيهن وفي غيرهن ممن لا يمكن
مراجعتهن ومثل ذلك قوله تع واللاتي يئسن من المحيض ان يضعن حملهن ولا
يجب

يجب من ذلك حمل اول الاية عليهن ولذلك نظاير كثيرة والذي ينبغي ان يحصل
في هذا الباب انه اذا ورد لفظ عام ثم وصف بصفة او شرط شرطا فيه
وعلم انه لا يصح لذلك الشرط ولا تلك الصفة في جميع ما تناوله اللفظ العام
حمل اللفظ العام عليه اذا كان الشرط والصفة متعلقين بجميع اللفظ فان
كان الشرط او الصفة متعلقين ببعض ما تناوله اللفظ العام لم يجب ذلك وكان
حكمه حكم ما قدمناه في اول الباب فاما اذا كان في جملتين قد عطفت احديهما
على الاخرى فينبغي ان ينظر في الجملة الثانية فلا تخلو ان تكون متناولة لمثل
ما تناولته الجملة الاولى او لا يكون كذلك فان كانت متناولة لمثل الاولى
فلا يخلو ان يكون موافقة او مخالفة فان كانت موافقة في الحكم فان ذلك يكون
تاكيدا ويجب حملها على مثل ما حملت عليه الجملة الاولى وان كانت الجملة الثانية
متناولة لمثل ما تناولته الاولى وكانت مخالفة لها في الحكم فلا تعلق
لها بالجملة الاولى وكانت كاية اخرى يجب حملها على ظاهرها وان كانت
متناولة لمثل ما تناولته الاولى وكانت مضادة لها في الحكم فذلك لا يجوز
وقوعه من الحكيم تع لانه يودي الى التناقض والبدا وهما مستحيلان عليه تع فنظير
الجملة المؤكدة ان تقول اقتلوا المشركين ثم تعطف على ذلك فتقول اقتلوا الكفار
ونظير الجملة المخالفة ان تقول اقتلوا المشركين وخذوا غنايمهم واسبوا ذراريهم
وما يجري مجرى ذلك ونظير المتضادة نحو ان تقول اقتلوا المشركين ولا تقتلوا
الكفار فان ذلك ينفي ما اثبتته الجملة الاولى وذلك لا يجوز على الحكيم تع واذا
كانت الجملة الثانية اخص من الجملة الاولى او اعم منها وان كانت تقتضي مثل حكم الا قوله
كانت تاكيدا او ذكرا لها لتفخيم ما ذكر في الاولى وعلى ذلك يحمل قوله امن كان

كان عدوا لله وملائكته ورسله وجبريل وميكال فكذلك يحق له فيهما فاكهة ونخل ورمان
فان ذلك اما ان حمله على التاكيد او على تفخيم سائر ما افرد بالذكر وعند من
قال بدليل الخطاب من اصحاب الشافعي وغيرهم ان افراد بعض ما تناوله لفظ
العموم بالحكم يدل على انه اراد بالعموم الخصوص وعلى هذا حمل قوله لا جناح
عليكم ان طلقتم النساء ما لم تمسوهن او تفرضوا لهن فريضة ومتعوهن على
الموسع قدره على ان المتعة تجب لغير المدخول بها اذا لم يسم لها مهر واخر
خالفه قال تجب المتعة لكل مطلقة وسنذكر ما عندنا في دليل الخطاب فيما بعد
ان شاء الله والاقرب على مذهب من يقول بدليل الخطاب ان يقال ان الاية
تصير مجملة وتفتقر الى البيان لانه ليس بان يقال ان العموم في الاولى
يمنع من دليل الخطاب في الثانية باولى من ان يقال ان دليل الخطاب في
الثانية يمنع من حمل الاولى على العموم فاذا تساوى القولان وجب ان يوقف
ذلك على البيان ويكون مجملا على ما بيناه وان كانت الجملة الثانية [illegible]
للاولى في الحكم كانت كانها اخرى لا تعلق لها بالجملة الاولى على ما بيناه في
الجملتين المتماثلتين في العموم وان كانت ضد الجملة الاولى فان كانت الجملة الاولى
لعم والثانية لخصوص دل ذلك على انه اراد بالجملة الاولى ما عدا ما ذكر في الجملة
الثانية وان كانت الجملة الثانية اعم دل ذلك على انه اراد بالثانية ما عدا ما ذكر
في الجملة الاولى نظير الاول اقتلوا المشركين ويقول بعده لا تقتلوا اليهود انه تعود صح
والنصارى والا كانت مناقضة او بداء وذلك لا يجوز ونظير الثاني ان يقول
اولا لا تقتلوا اليهود والنصارى ثم يقول بعده اقتلوا المشركين فانه يدل
على انه اراد بلفظ المشركين الثانية ما عدا ما ذكر في الجملة الاولى ولولا
ذلك

١١٧

ذلك لادى الى ما قدمناه وابطلناه وليس لاحد ان يقول هلا حملتم الثانية على انها
نسخه الا ان ذلك شان النسخ ان يتاخر عن حال الخطاب على ما نبينه واغنى
ذلك من ادلة التخصيص الذي يجب مقارنتها للخطاب على ما تقدم القول فيه
وعلى هذا ينبغي ان يجري كل ما يرد من هذا الباب فصل في جواز تخصيص
الاخبار سواء كان معناها معنى الامر او لم يكن كذلك ذهب جميع [illegible]
وفي الفقهاء آخر قال ان ذلك لا يجوز كما لا يجوز نسخ الاخبار واكثر الفقهاء والمتكلمين
على المذهب الاول والذي يدل على ذلك ان التخصيص هو ما دل على ان المخاطب
بالعموم وذلك لا يمتنع في الاخبار كما لا يمتنع في الاوامر لانه لا يمتنع ان يريد
المخاطب باللفظ العام بعض ما وضع له كما لا يمتنع ان يامر باللفظ العام ويريد
بعض ما تناوله فالامران سواء فاما ثبوت ذلك فاكثر من ان يحصى نحو الاخبار
المتضمنة للوعيد فانها خاصة وكذلك آيات الوعد عند بعضهم وقوله تعالى
والله على كل شيء قدير وقد علمنا انه لا يقدر على نفسه ولا يقدر على غيره وقوله
قوله واوتيت من كل شيء وقد علمنا انها اوتيت اشياء كثيرة وذلك اكثر من
ان يحصى على انا قد بينا ان الامر والنهي في معنى الخبر ولا فرق بين انا نامر بالشيء
وانا نعلم وجوبه وبان ان نخبرنا بان لله صفة في الوجوب في انا نعلم مثل
ما علمناه بلفظ الامر وقد روي عن النبي عم انه امتنع من دخول بيت فيه تصاوير
وقال ان الملائكة لا تدخل بيتا فيه تصاوير ثم خص ذلك بان تدخل بيتا فيه
تصاوير توطا واما حملهم ذلك على الصحيح النسخ فالصحيح ان النسخ يجوز ان
يدخل في الاخبار ونحن نبين ذلك في باب الناسخ والمنسوخ فيبطل ما ذكروه
تعلقهم به فصل في ذكر بناء الخاص على العام وحمل العموم اذا تعارضا



اعلم انه اذا ورد عام يتناول اثبات حكم وورد خاص يتناول نفي ذلك الحكم
عن بعض ما يتناوله العام نظر في تاريخهما فان كان احدهما سابقا للاخر كان
المتاخر ناسخا والمتقدم منسوخا وسوى كان المتقدم عاما في ان الخاص
الذي يجي بعده ويتاخر عنه يكون ناسخا له لانا لا نجيز بيان العموم ان
يتاخر عن حال الخطاب على ما نبينه فيما بعد وكذلك لو كان المتقدم
خاصا والمتاخر عاما فانه يكون ناسخا الا ان يدل دليل على انه اريد به ما
عدا ما تقدمه من الخاص وهذا الاختلاف فيه بين اهل العلم ومتى لم
يعلم تاريخهما فالصحيح انه ينبغي ان يبني العام على الخاص ويجمع بينهما
وهو مذهب الشافعي واصحابه واهل الظاهر وبعض اصحاب ابي حنيفة ومن
الناس من قال اذا عدم التاريخ فالواجب ان يرجع في الاخذ باحدهما
الى دليل ويجريهما مجرى خبرين تعارضا وهو مذهب عيسى بن ابان
وابي الحسن الكرخي والذي يدل على صحة المذهب الاول ان من حق
الحكيم ان لا يلغى كلامه اذا امكن حمله على وجه يفيد واذا صح ذلك ومتى
اوجبنا استعمال العام لادى الى الغاء الخاص ومتى استعملنا الخاص
لم يوجب اطراح العام بل وجب حمله على ما يصح ان يريده الحكيم فوجب
بهذه الجملة بناء العام على الخاص ونظير ذلك ما روي عنه عم في الرقة
ربع العشر فكان هذا عاما في قليله وكثيره ثم قال ليس فيما دون
الخمس اواق من الورق صدقة فاوجب هذا ان ما نقص عن خمس اواق
ليس فيه صدقة وهو اخص من الاول فلو عملنا بموجب الخبر الاول
لادانا الى اسقاط الخبر الاخر ومتى استعملنا الاخير امكننا استعمال الاول

على ما طابقه

جمع ورقه العقد ٢٢

على ما يطابقه فان قيل هلا حكمتم فيهما بالتعارض كالعمومين لان ما
تناوله الخاص قد تناوله الخبر العام وانما زاد عليه العام بتناوله
شيئا اخر لم يتناوله الخاص وكان الزائد على ذلك حكم خبر اخر وما تناوله ولم
العام مما عارضه الخبر الخاص في حكم خبر اخر فوجب ان تعارض ذلك لما
تناوله الخاص ويقف العمل على احدهما على الدليل قيل هذا الاعتبار لانه
يودي الى ابطال احد الخبرين مع صحة حمله على وجه ممكن وليس
كذلك حكم العمومين اذا تعارضا لانه لا يمكن الجمع بينهما على وجه فاما
قولهم ان ما يتناوله العام في حكم الخبرين يتناول احدهما مثل ما
تناول الخبر الخاص والاخر يتناول ما زاد على ذلك فانه ينبغي ان يحكم
بالتعارض فيهما وليس يصح لان العام اذا كان جملة واحدة
صح فيه من صرفه الى ان المراد به بعض ما لا يصح فيه اذا كان خبرين
لانه اذا كان خبرين نفي قيل ان المراد ما يتناوله احدهما ادى ذلك الى
ابطال ما يتناوله الخبر الاخر وذلك لا يصح فاذا ثبت ذلك صح ما قلناه
في بناء العام على الخاص وفارق حاله حال الخبرين اللذين يتناولان ما
تناوله العام فان قيل هلا حملتم احدهما على انه ناسخ للاخر ويكون
قد استعملتم الخبرين على وجه الحقيقة ويكون ذلك من بناء الخاص لان استعمال
العام في الخاص يكون مجازا قيل انما يحمل على النسخ اذا علمنا تاريخهما
وان احدهما متقدم والاخر متاخر فيحمل ذلك على النسخ فاما مع عدم التاريخ
فلا يحمل على ذلك بعينه ويدل على ذلك ايضا ان على مذهب الخصم لو ثبت
بالقياس اخراج بعض ما يتناوله العام من عمومه وجب ان يخرج منه

العام على

وخصص به العموم فالخبر الخاص اذا اوجب اخراج بعض ما تناوله العام
عموم من حيث ان الخبر الخاص به يخصص بذلك اولى لان السنة اولى من القياس
عنه ويدل على ذلك ايضا ان العام والخاص لو وردا معا لعلمنا ان المراد
بالعام ما عدا ما تناوله الخاص لان ذلك دليل التخصيص فاذا وردا
مفترقين ولا دليل على تقدم احدهما وتاخر الاخر كانا في حكم ما وردا
في وقت واحد ويجري مجرى الغرقى في انه وان جاز تقدم احدهم على الاخر
متى عدم التاريخ في ذلك حكم بانهم كانوا ماتوا في حالة واحدة على
مذهب الخصم واستدل بعض من نصر على ما اخترناه بان قال ما تناوله
العام مشكوك فيه فلا ينبغي ان يزال اليقين بالشك وهذا انما
يمكن ان يعتمده من قال ان العموم ليس له صيغة تفيد الاستغراق فاما
على ما نثبته من ان له صيغة تفيد ذلك فلا يمكن لان ما تناوله
العام عندنا موضوع له مثل ما تناوله الخاص فلا فرق بينهما على
حال وقد استدل بوجوه اخر تضعف وما ذكرناه اقوى ما يستدل
به فاما المخالف لذلك فانما عول في ذلك على ان قال ان ما تضمنه
العام في حكم ما تضمنه خبران احدهما يتضمن ما تضمنه الخاص والاخر
تضمن غيره فكان ما تضمنه الخاص معارضا له وقد اوردنا في دليلنا
ما هو جواب عنه فاغنى عن اعادته وقد يعلو كل واحد منهما بوجوده
مواضع من العام والخاص بتقديم احدهما على الاخر او حكم فيهما بالتعارض
لا يمكن ان يعتمد عليه لان لمن يخالف ان يقول انما حكمت بذلك للدليل
دل عليه ولولا الدليل لما قلت به وينبغي ان يكون المعتمد ما قدمناه
من الادلة

من الادلة وفيه كفاية ان شاء الله فاما العمومان اذا تعارضا فلا يخلو من
ان يكون طريق اثباتهما العلم او لا يكون كذلك فان كان طريق اثباتهما
العلم فيصح وقوعهما مع حكيم على وجه ولا يصح على اخر فما يصح
وقوعه منه فوجوه احدها ان يقترن بهما التاريخ وان احدهما متقدم
والاخر متاخر فيحكم بان المتاخر ناسخ والمتقدم منسوخ والثاني ان يمكن
الجمع بينهما على وجه من التاويل والثالث ان يكونا وردا مورد التخيير فهذه
الوجوه التي يصح ان يقع العمومان المعلومان عليه من الحكيم ومتى خلا
من ذلك بان يتقدم التاريخ ولا يصح الجمع بينهما لتضادهما على انه لم يرد
مورد التخيير فانه لا يجوز وقوعهما من حكيم لانه يؤدي الى ان الدليل على خلاف
ما هو دليل عليه وذلك لا يجوز على حال فاما ان تعارض كل واحد من
العمومين صاحبه من وجه نحو قوله تعالى او ما ملكت ايمانكم وقوله وان
تجمعوا بين الاختين لان احدهما يقتضي احدهما تحليل الجمع بين الاختين
والاخر يقتضي حظره ويصح ان يكون المراد باية الجمع ما عدا المماليك ويحتمل
ان يراد باية المماليك ما عدا الاختين فقد استويا في التعارض في
صحة الاستعمال على وجه واحد فما هذه حاله وجب الرجوع في العمل
باحدهما الى دليل ولذلك روي عن امير المؤمنين عم انه قال احلتهما
اية وحرمتهما اخرى وانا انهى عنهما نفسي وولدي فاخبر انه ما بهما
يقتضي التعارض وانه عمل باحدهما لعلمه بذلك وان العمل به هو الواجب
وروي عن عثمان انه وقف في ذلك وقال احلتهما اية وحرمتهما اخرى
وحكي انه رجح بعد فاما اذا كان طريق احدهما الاحاد فانه يرجع بالعمل

باحدهما الى الترجيح وقد قدمنا ما يرجح به احد الخبرين على الاخر مما يرجع الى
الى اسناده او متنه فاغنى عن الاعادة مثال ذلك ما روي عن النبي ع انه قال
من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها ونهيه عن الصلوة في الاوقات
المخصوصة وكذلك روي عنه ع انه قال من بدل دينه فاقتلوه فكان ذلك
عاما في النسا والرجال والصبيان ثم نهى عن قتل النسا والولدان والطريق
في الكلام على ذلك ما قد بيناه من الوقف والترجيح والعمل بالاخص منهما الى دليل
ومن الناس من يرجح العمل باحد هذين الخبرين دون الاخر بانه خرج على سبب
فاذا عارضه الاخر وجب ان يقصر ذلك على سببه ولا يعدا ذلك لان الاخر ليس
منه ولنا في عين هذه المسئلة نظير ويبين ذلك على انه خلاف ما قلناه لان هذا
مثال ولو لم يوجد هذا المثال لكان ما فرضناه صحيحا **الكلام في البيان
والمجمل** فصل في ذكر حقيقة البيان والمجمل وما به التبيين
[illegible] البيان عبارة عن الادلة التي يتبين بها الاحكام وعليه يدل
كلام ابي علي وابي هاشم واليه ذهب اكثر المتكلمين والفقها وتعبر عنه
بانه هداية وبانه دلالة وبانه بيان كل ذلك يراد به معنى واحد وذهب
ابو عبد الله البصري الى ان البيان هو العلم الحادث الذي به يتبين
الشي وفي الناس من جعل البيان هو الادلة من جهة القول والكلام دون
ما عدا ذلك من الادلة وذهب الصيرفي الى ان البيان اسم جامع لمعان
متشعبة الاصول متشعبة الفروع واقل ما فيه انه بيان لمن نزل القران
بلسانه وقال من غير كلامه ان عن الشافعي بهذا كان الى ذكر ما هو بيان
في اللغة التي نزل بها القران لان لغته وذكر اقسام ذلك ولذلك قال
ام

انه متشعب ثم قال ان اقل ما فيه انه مما يتبين به من نزل القران بلسانه
الايراد وسعى بذلك ان ما فيه ما يكون في باب الدلالة على المراد اوضح و
اظهر من بعض وان كان جميعه قد اشترك فيما ذكرناه وقال هذا اقرب ما
يحمل عليه كلامه والذي يدل على ما ذهبنا اليه من ان عبارة عن الدلالة على
اختلاف اقسامها ان بالادلة يتوصل الى معرفة المدلول والبيان هو الذي
يصح ان يبين به ما هو بيان ولاجل ذلك يقال قد بين الله تعالى الاحكام المراد
بذلك انه دل عليها بان نصب عليها الادلة وكان بذلك في حكم المظهر لها وكا
تعالى لما قد اظهر بيان فلذلك يقال لمن دل عليه قد بان ولو حفظ الدال بانه
مبين لعلم لصحة تصرفها في جميع المواضع ان المراد به ما قلناه ويجاوز وادلك
الى ان قالوا في الامارات التي يقتضي عليها الظن انه بيان كما قالوا فيها انها
الادلة على ضرب من المجاز فان قيل ما انكرتم ان يكون البيان عبارة عن
العلم الحادث الذي يتبين به الحكم دون الادلة التي لا يتبين بها الحكم ولاجل
ذلك لا يوصف الله بانه مبين لما لم يكن له علم حادث ولا يقال في الواحد منا
فيما يعلمه ضرورة انه مبين له لما لم يكن علمه حادثا وانما يوصف بما يجدده من
العلوم التي يحدث حالا بعد حال قيل لا يجوز ان يكون البيان عبارة عن العلم
لانه لو كان كذلك لكان من فعل هذه العلوم يكون هو المبين لا ان الدال
يكون من فعل الدلالة ونحن نعلم انما يصف الله تعالى بانه قد بين لنا الاحكام
فهو مبين كما نقول انه دلنا فهو دال ويسمى الرسول ع بذلك قال الله تعالى لتبين
للناس ما نزل اليهم فجعله ع مبينا لنا الاحكام وعلى ما قاله السائل كان يجب ان
يكون نحن المبينين لان العلوم الحادثة فينا هي من فعلنا وكذلك القول في الواحد

فعلم بذلك ان الاولى ما قلناه واما التبيين فلا يقع الا بالعلم على ما ذكره
السائل ولاجل ذلك لم يصف الله تعالى بانه مبين وان كان في الناس من ابى
ذلك ولم يسلم ان التبيين لا يقع الا بالعلم الحادث وحد العلم بانه تبيين
للشي على ما هو به واجرى ذلك على الله تعالى والواحد منا والاولى ما قلناه ولا
ينقض ذلك ما نصرناه من ان البيان عبارة عن الادلة لانا جعلنا ذلك عبارة
عما يمكن الاستدلال به لا عما يقع به التبيين وذلك حاصل في الادلة فيجب
ان يكون عبارة عنها وما اوردناه سوالا هو شبهة ابي عبد الله من ان
البيان عبارة عن العلم وقد تكلمنا عليه فاما من حد البيان بانه ما اخرج الشي
من حيز الاشكال الى حيز التجلي فقد حد البيان بعبارة هي اشكل منها وينبغي
ان يحد الشي بما هو اظهر منه على ان ما ذكره هو بعض البيان لان البيان قد
يكون مبتدا وان لم يكن هناك مشكل يخرج الى حيز التجلي فعلم بذلك ان الاولى
ما اخترناه وهذه الجملة الكلام فيها كلام في عبارة فلا معنى للاطالة فيه
فاما المجمل فيستعمل على ضربين احدهما ما يتناول جملة من الاشيا وذلك مثل
العموم والفاظ الجموع وما اشبهها ويسمى ذلك مجملا لانه يتناول جملة من المسميات
والضرب الاخر ما انبا عن الشي على جهة الجملة دون التفصيل ولا يمكن
ان يعلم المراد به على التفصيل نحو قوله خذ من اموالهم صدقة وفي اموالهم
حق معلوم وقوله فاتوا حقه يوم حصاده وما اشبه ذلك مما سنبينه فيما
بعد واما النص فهو كل خطاب يمكن ان يعرف المراد به وحد الشافعي النص
بانه كل خطاب علم ما اريد به من الحكم كان مستقلا بنفسه او علم المراد به
بغيره وكان يسمي المجمل نصا والى ذلك ذهب ابو عبد الله البصري والذي يدل
على صحة

على صحة ما اخترناه ان النص انما سمي نصا لانه يظهر المراد ويكشف الغرض
تشبيها بالنص المأخوذ من الرفع نحو قولهم منصة العروس للعروس لانه تظهر
عليه ونحو ما روي عن النبي عم انه كان اذا افاض من عرفات الى جمع يسير على هينة
فاذا وجد فجوة نص يعني انه بلغ فيه الغاية فعلم بذلك صحة ما قلناه واما
المفسر فهو ما يمكن معرفة المراد به وهو موضوع في الاصل لما له تفسير لكنه الان
ما له تفسير يعلم بتفسيره مراده وكان ما يعلم المراد به بنفسه بمنزلته يسمى مفسرا واما
المحكم فهو ما لا يحتمل الا الوجه الواحد الذي اريد به ووصف محكما لانه قد
احكم في باب الابانة عن المراد واما المتشابه فهو ما احتمل وجهين فصاعدا
فاما وصف القران بانه متشابه كله في قوله تعالى الله نزل احسن الحديث كتابا
متشابها فالمراد به انه متماثل في باب الدلالة والهداية والاعجاز وقد وصفه
الله تعالى بانه محكم بقوله الر كتاب احكمت اياته والمعنى بذلك انه احكم على وجه
لا يقع فيه تفاوت ويحصل به الغرض المقصود وكذلك وجب حمل المتشابه على
المحكم ويجعل المحكم اصلا له وقد وصف الله تعالى القران بان بعضه محكم و
بعضه متشابه بقوله هو الذي انزل عليك الكتاب منه ايات محكمات هن ام
الكتاب واخر متشابهات والمعنى بذلك ما قدمناه واما الظاهر فهو ما يظهر
المراد به للسامع نفسه حيث ظهر مراده وصف بانه ظاهر وقد بينا فيما تقدم
معنى العام والخاص والامر والنهي فاغنى عن الاعادة ان شا الله وحده

فصل في ذكر ما يحتاج الى البيان وما لا يحتاج

الخطاب على ضربين احدهما
يستقل بنفسه ويمكن معرفة المراد به بظاهره وان لم يضف اليه امر اخر والاخر
لا يستقل بنفسه ولا يفهم المراد بنفسه الا ان يقترن به بيان يدل عليه فاما

ان استقل بنفسه فعلى ان نعتقد تماما او لهما ما وضع في اصل اللغة لما اريد به وكان
صريحا فيه سوى كان عاما او خاصا امرا كان او نهيا فان جميع هذه الالفاظ
يمكن معرفة المراد بظاهرها متى خاطب الحكيم بها واراد بها ذلك امكن ان يعلم
مراده بها ونظير ذلك قوله تع ولا تقتلوا النفس التي حرم الله الا بالحق وقوله
ولا يظلم ربك احدا وقوله والله بكل شيء عليم وغير ذلك وثانيهما ما يفهم المراد
بفحواه لا بصريحه وذلك نحو قوله ولا تقل لهما اف ولا تنهرهما فانه نحو ابلغ
على المنع من اذاهما على كل وجه وكذلك قوله ولا يظلمون فتيلا لانه يقتضي بفحواه
نفي الظلم عنهم بما دون ذلك وما زاد عليه ومن الفقهاء من الحق هذا الوجه بالقياس
وزعم ان جميع ذلك يفهم بضرب من الاعتبار وذلك خطاء لان دلالة ما
قدمناه من الالفاظ على ما قلناه اقوى من دلالة النص لان السامع لا يحتاج
في معرفة المراد الى تامل فهو اذا كالاول والذي يكشف عما قلناه انه
لو قال ولا تقل لهما اف واضربهما او صفعهما لعد ذلك متناقضا
وكذلك لو قال رجل لغيره انا لا اعطيك حبة ثم قال لكني اعطيك الف درهم
واخلع عليك لكان ذلك مناقضة ظاهرة ولو ان قايلا قال لو اوتمن على قنطار
ثم قال ويخون فيما دونه وانه كان مناقضة فعلم بجميع ذلك صحة ما قلناه
الا انه ربما كان بعضه اجلى من بعض وبعضه اظهر من بعض حتى يظن فيما
يبين منه ولاجل ذلك اعتقد اكثر الفقهاء في قوله تع فمن كان منكم مريضا او
على سفر فعدة من ايام اخر ان قال انه يعقل منه فافطر فعدة من ايام اخر وهذا
ليس بصحيح لان عندنا وجوب القضاء في هذه الاية يتعلق بنفس السفر والمرض
المخصوصين وان لم يفطر الانسان وتقدير الافطار لا يحتاج اليه ومن قال
من

من الفقهاء ان وجوب القضاء في هذه المواضع يتعلق بالافطار فالمحصلون
منهم قالوا ان ذلك يعلم بضرب من الدليل وليس هو من باب فحوى الخطاب في شيء
وثالثها تعلق الحكم بصفة الشيء فانه يدل على ان ما عداه بخلافه فما يدل عليه
وان كان فيه خلاف ورابعها ما ذهب اليه كثير من الفقهاء وهو ما يدل فائدته
عليه لا صريحه ولا فحواه لا دليله وهو على ضروب عندهم منها ما يدل على
تعليله نحو قوله في الهرة انها من الطوافين عليكم والطوافات لان التعليل لا
يتناول ما عدا الهرة ولا يعقل ذلك بفحواه ولا بدليله وانما يحكم بذلك بالتعليل بالقياس
ومنها قوله والسارق والسارقة والزانية والزاني لانه لما افاد الزجر
افاد ان القطع متعلق بالسرقة والجلد متعلق بالزنا فعلم ذلك في جميع السراق
والزناة هذا عند من قال الالف واللام لاستغراق فاما من قال بذلك فلا
يحتاج الى هذا التحمل بل يوجد ذلك بلفظ العموم ومنها ما قدمناه من ان الامر
بالشيء يقتضي الامر بما لا يتم الا به وان فائدة القول يدل على ذلك وقد قلنا ما
عندنا في جميع هذه الاشياء بما اغنى عن الاعادة فاما ما لا يستقل بنفسه في
افادة المراد فيحتاج الى بيان فالمراد به مما لا ينبئ ظاهره عن كونه مرادا ولا
يحتاج الى بيان ما اريد به بل يعلم ذلك نحو العام اذا علم انه دخله التخصيص
فانه يحتاج في معرفة ما اخرجه منه الدليل لا فيما اريد به لان ما اريد به علم باللفظ
المتناول له ويحتاج الى ان يعلم ما لم يرد منه وذلك نحو قوله والسارق والسارقة
والزانية والزاني واقتلوا المشركين وانهما علمنا ان في السراق من لا يجب قطعه
مثل ان يكون سارقا من غير حرز او سرق ما دون النصاب او لم يكن عاقلا
او كان هناك شبهة وغير ذلك من الشرائط المراعاة في ذلك فيحتاج الى بيان من

لا يقطع لان عمومه يقتضي ان يقطع كل سارق من حصلت فيه الصفات التي ذكرناها
ومن لم يحصل فاذا دل الدليل على انه من لم تكمل هذه الصفات فيه لا يجب
قطعه اخرج من ذلك وقطع الباقون بظاهر الاية وكذلك القول في اية الزنا
والشرك في الطريقة واحدة ومن الناس من الحق هذا الباب بالمجمل الذي يحتاج
الى بيان المراد منه وقال لا يصح التعلق بظاهره وسنبين ما عندنا في
ذلك فيما بعد ان شاء الله والضرب الثاني هو ما يحتاج الى البيان في معرفة
ما اريد به وهو على ضروب منها ما وضع في اصل اللغة ليدل على المراد على
طريقة الجملة دون التفصيل وذلك نحو قوله حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون
وقوله وفي اموالهم حق معلوم وقوله واتوا حقه يوم حصاده وقوله
لا تقتلوا النفس التي حرم الله الا بالحق ونحو قول النبي عم عصموا مني دماءهم
واموالهم الا بحقها وغير ذلك من الامثلة ومنها ما وضع في اللغة محتملا
لمعان نحو قوله ومن قتل مظلوما فقد جعلنا لوليه سلطانا لان ذلك يحتمل وكذلك
قوله يتربصن بانفسهن ثلثة قروء فان ذلك يحتمل الحيض والطهر ومنها الاسماء
الشرعية لانها اجمع تحتاج الى بيان ما اريد به نحو قوله اقيموا الصلوة واتوا
الزكوة لانه قد علمناه بالدليل انه اراد غير ما وضعت هذه الالفاظ له في اللغة
الا ان ذلك على ضربين احدهما ما لم يوضع في اللغة له البتة نحو
الصلوة والزكوة والثاني ما اريد به بعض ما وضع له في اللغة لكنه جعل
اسما في الشرع لما يقع منه على وجه مخصوص او يبلغ حدا مخصوصا وان
كان يستعمل في غير ما وضع له نحو الصيام والوضوء وغير ذلك ومنها
ما وضع في اللغة لينبئ عن المراد به لكنه قد اعلم انه لم يرد به بعض ما تناوله

من غ

تتناوله

من غير تعيين لذلك البعض فهذا لا يعلم المراد به لانه لا شيء يشار اليه مما
الا ويجوز ان يكون مخصوصا منه وذلك نحو قوله واوتيت من كل شيء لانا علمنا
انها لم تؤت اشياء كثيرة على طريق الجملة لا على معرفة ما اوتيت الى دليل وقد
الحق قوم بهذا الوجه قوله وافعلوا الخير وقالوا انه اذا لم يصح ان يريد بذلك
جميع الخير لان فيه ما ليس بواجب فالواجب يحتاج الى بيان او مراده بالامر
الندب وهذا ليس بصحيح لان الخير الذي قد علم نفي وجوبه معلوم وذلك
هو النفل [illegible] فاما ما عداه فمعلوم وجوب فعله بظاهر اللفظ كما
نقول في سائر الفاظ العموم الذي يخص بعضها ومنها ما وضع في اللغة
ليدل على ان المراد بظاهره الا انه اذا اعقبه شرط او استثناء مجمل يرجع
اليه صار ما بعده مجملا وذلك نحو قوله واحل لكم ما وراء ذلكم فان ذلك
يقتضي تحليل ما وراء المحرمات فلما قال بعده محصنين غير مسافحين وكان
مجملا افتقرت الاية الى بيان وصارت مجملة ومثل ذلك ايضا قوله احلت
لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى عليكم لما كان مجملا فالاول بمنزلته ومنها
لفظ العام اذا ورد اقتضى حكما والمعلوم من حال ذلك الحكم انه لا يتم فعله
الا بشيء اخر وذلك الشيء لا يعلم بالظاهر اقتضى ذلك اجمال العام لانه لا يمكن
على ذلك مع الجهل بما لا يتم الا به وهذه جملة مقنعة في ذكر ما يحتاج الى البيان
وما لا يحتاج لان شرح ذلك [طويل صح] فاما الذي لاجله قلنا ان ما يمكن ان يعلم المراد به
بظاهره لا يحتاج الى بيان فهو انه لو احتاج الى بيان لكان يحتاج اليه في
ما يقوم مقامه وليس [illegible] فاذا كان هو بنفسه مع انه قائم مقام لا سيما
من المراد فكذلك بيانه في ذلك [illegible] من ان يستقل بنفسه في الخطاب

حاجته الى بيان اخر وذلك يوجب اثبات ما لا يتناهى من البيان فى ذلك
فمح وانما قلنا ان العشرة الاخيرة تحتاج الى بيان لانه لا يمكن معرفة المراد به
وكذا ذلك في حكم كل من لا يعرف حال المحتاج الى بيانه ليتبين به المراد وذلك
ظاهر والله الموفق للصواب تم الجزء الاول من العدة ويتلوه في الثاني
فصل في الوجوه التي يحتاج الاشيا فيها الى بيان ٥ وقع الفراغ من تسويده

ه هذا اخره في اليوم العاشر من صفر من السنة
الرابعة والاربعين بعد الالف من الهجرة
النبوية على مشرفها افضل الصلوة
والسلم في المشهد المقدس
الغروي على مشرفه
افضل التحية على
يد اقل العباد
محمد علي
بن احمد
بن عبد الله
عفى الله عنه

[illegible]

بسم الله الرحمن الرحيم [illegible]

فصل في ذكر الوجوه التي تحتاج الاشيا فيها الى البيان وما يقع البيان

اذا كان البيان عبارة عن الدلالة على ما قدمنا القول فيه فكل وجه لا نعلم كون النبي عليه ضرورة فانه يحتاج الى بيان كما ان ذلك يحتاج الى دلالة وسوى كان عقليا او شرعيا فاما ما علم كون النبي عليه ضرورة فانه يستغني بحصول العلم فيه عن بيان ثان واذا ثبت هذه الجملة والعقليات كلا نعلم منها ضرورة او ما يجري مجرى الضرورة ولا بد فيه من بيان كما لا بد فيه من دلالة والشرعيات باجمعها تحتاج الى بيان كما تحتاج باجمعها الى دلالة هذا اذا اردنا بالبيان الدلالة ومتى اردنا ما يرجع الى الخطاب والعرف من ما يحتاج الى بيان وما لا يحتاج فقد قدمنا القول في ذلك وقلنا ان ما يحتاج الى ذلك الى بيان على وجوه ما يحتاج في تخصيصه اذا كان عاما وعلم في الجملة انه مخصوص فانه يحتاج في تعيين ما خص منه الى بيان ومنها ما يحتاج الى بيان ومنها ما يحتاج الى بيان اوصافه وشروطه اذا كانت له اصناف وشروط كما قلناه في الاسما الشرعية من الصلوة والزكوة وغيرها وقد يحتاج الفعل ايضا الى بيان كما يحتاج القول اليه اذ لم يكن ينبئ بنفسه عن المراد على ما نبينه ان شاء الله فاما ما به يبين النبي فاشيا منها الكتابة وذلك نحو ما كتب النبي صلى الله عليه واله الى عماله بالاحكام التي بينها لهم ولمن بعدهم من كتب الصدقات والديات وغير ذلك من الاحكام ومنها القول والكلام وقد بين النبي عم الشريعة اكثرها بذلك ومنها الافعال وذلك نحو ما روي عن النبي صلى الله عليه واله انه صلى وحج وتوضا وقال صلوا كما رايتموني اصلي وقال خذوا عني مناسككم وقال هذا

النسخ اذا كان مما ينسخ لانه اذا فعلوا لكم الى وقت ما ينسخ عنكم فان وقت النسخ يحتاج الى بيان ومنها ما يحتاج الى بيان صح

ومنها

هذا وضوء لا يقبل الله الصلوة الا به فاحال جميع ذلك الى افعاله عم ومنها الاشارة وذلك نحو ما بين النبي عم الشهر باصابعه فقال الشهر هكذا وهكذا وهكذا وقبض ابهامه في الثالثة ومن انه قد يكون تسعة وعشرين يوما والحق بذلك من خالفنا في القياس والاجتهاد انه قد بين احكامه كثيرة بالتنبيه على طريقة القياس على ما يذهبون اليه وذلك غلط باطل واما بيان الله تعالى فقد يكون بالكتابة وبالقول ولانه تعالى كتب في اللوح المحفوظ وبين ذلك للملائكة ومن يخاطبه وانما انزل على النبي عم القران لنا المراد وبين ايضا بان دلنا على التاسي بالنبي صلى الله عليه واله في افعاله واما الاشارة فلا يجوز عليه تعالى لانها لا تكون الا بالالات والله تعالى ليس بذي آلة الا انه من حيث اوجب علينا الاقتداء بالنبي عم بالاشارة جاز ان يضاف ذلك الى الله تعالى كما ان افعال الجوارح لا تجوز ايضا عليه وقد اضفنا ما بينه النبي عم بافعاله من حيث اوجب علينا الاقتداء به فكذلك القول في الاشارة وهذه جملة كافية في هذا الباب

فصل في ذكر جملة ما يحتاج الى بيان وما لا يحتاج من الافعال

الفعل على ضربين منه يقع على وجه من وجوب او ندب او اباحة ويعلم وقوعه على ذلك الوجه فما يكون كذلك لا يحتاج الى بيان ليعلم به الوجه الذي وقع عليه لان ذلك قد حصل العلم به والضرب الاخر ان يعلم مجرد الفعل ولا يعلم الوجه الذي وقع عليه من كونه وقوعه واجبا وندبا ومباحا على حد واحد فما يكون كذلك يحتاج الى بيان ليعلم به الوجه الذي وقع عليه وجرى الفعل في هذا الباب مجرى القول لان القول لما انقسم الى قسمين قسم ابنا عن المراد بظاهره وصريحه

استغنى بذلك عن بيان المراد والقسم الآخر لم يستغن عن المراد على التعيين احتاج
في العلم الى بيان فساوى القول الفعل من هذا الوجه على ما بيناه
ونحن وان ذهبنا الى ان الافعال كلها لا بد من ان نعرف المراد بها او نعرف
على وجه وقعت عليه بدليل فذلك لا يمنع من ان يكون حالها ما وصفنا
كما ان الاقوال كلها قد علم انه في معرفة ما وضعت له وارادة الحكيم منه بها
ذلك الدليل ومع ذلك انقسمت القسمين الذين ذكرناهما فكذلك القول
على ما بيناه واذا ثبت ذلك وكان في افعال النبي عم ما ينبئ بظاهره
عن الوجه الذي وقع عليه فيستغني بذلك عن البيان وما كان
فيه من افعاله لا ينبئ بظاهره عن الوجه الذي وقع عليه احتاج الى
بيان ونظير القسم الاول انه اذا روي انه عم صلى صلاة باذان واقامة
جماعة علم بذلك انها واجبة لان ذلك من شعار كون الصلاة واجبة
دون كونها نفلا فما يجري هذا المجرى مما وضع في الشرع لشيء مخصوص
فانه يقع على حد ذلك الوجه فانه لا يحتاج الى بيان ومثل ذلك ايضا اذا
شوهد النبي عم فعل فعلا في الصلاة على طريق العمد علم بذلك ان ذلك
الفعل من الصلاة ولذلك قلنا انه عم لما شوهد ركع ركوعين واكثر من
ذلك في ركعة واحدة في صلاة الكسوف علم ان ذلك من حكم هذه الصلاة
ونظاير ذلك كثيرة واما ما يقع من افعاله عم على وجه الاجمال ولا يعلم
الوجه الذي وقع عليه فنحو ان يرى عم يصلي منفردا النفل فانه يجوز
ان تلك الصلاة واجبة ويجوز ان يكون ندبا فيقف العلم بوجهها على البيان
وكذلك اذا نقل انه توضأ ومسح على راسه احتمل انه فعل ذلك بعينه على
الاداء واحتمل

الاداء واحتمل ان يكون مجددا فاذا نقل انه فعل ذلك بعينه الاداء على
ما نذهب اليه او مجددا على ما نذهب اليه المخالف فان ذلك مما لا
ينبغي ان يجري مما يرد من الافعال على القسمين الذين ذكرناهما فليس يخرج
عنهما شيء من الافعال

فصل في التخصيص العموم لا يمنع من التعلق بظاهره

اختلف العلماء في العموم اذا خص فذهب عيسى بن ابان البصري
الى انه متى دخله التخصيص صار مجملا واحتاج الى بيان ولا يصح التعلق
بظاهره وذهب الشافعي واصحابه وبعض اصحاب ابي حنيفة الى انه يصح التعلق به
وان خص على كل حال وذهب ابو الحسن الكرخي الى انه اذا خص بالاستثناء او
بكلام متصل صح التعلق به واذا خص بدليل لم يصح وحكى عبد الجبار بن
احمد عن ابي عبد الله البصري انه قال يحتاج ان ننظر في ذلك فان كان الحكم
الذي يتناوله العموم يحتاج الى شروط واوصاف لا ينبئ اللفظ عنها
جرى في الحاجة الى بيان مجرى قوله تعالى اقيموا الصلوة لانه يتناوله
في ان المراد ما يمكن معرفته بظاهره ويقول ان اية السرقة وان كانت جارية
على موضوع اللغة فقد شاركت قوله تعالى اقيموا الصلوة لانه يتناوله في ان المراد
بها لا يصح ان يعرف بالظاهر قال ولا فصل بين ان لا يعلم ما به يتم قطع السارق
الا به من الاوصاف بالظاهر وبين ان لا يعلم الصلوة بالظاهر ان الجهل بما
لا يتم الحكم الا به كالجهل بنفس الحكم والحاجة الى العلم بالحدين كالحاجة الى العلم
بالجزء ويقول كل عام خص وامكن تنفيذ الحكم في غير شرط ووصف فيما عدا
ما خص منه جرى في صحة التعلق به مجرى العموم اذا اتصل به الاستثناء قال
والظاهر من كتب ابي علي وابي هاشم جميعا صحة التعلق بعموم قوله والسارق

والسارقة وما شاكله وقد صرحا بان التخصيص وان احوج الى شرط عندهما
هذه الالفاظ بعينها حكيناها عنه على ما في كتاب العمد والذي اذهب اليه
ان العموم اذا خص صح التعلق بظاهره سواء خص بالاستثناء او بكلام متصل
او منفصل او دليل على كل حال الا انه يحتاج ان ينظر في الفاظ العموم الذي
يتعلق الحكم به فان كانت متى استعملناها على ظاهرها وعمومها انفذنا
الحكم فيما اريد منا وفيما لم يرد احتاج الى ان يبين لنا ما لم يرد منا
ليخصه من جملة ما تناوله اللفظ فاما ما اريد منا فقد علمنا بالظاهر
وذلك نحو قوله والسارق والسارقة واقتلوا المشركين وما يجري مجرى ذلك لانا
لو خلينا وظاهره لكنا نقطع من يستحق القطع ومن لا يستحق القطع اذا كان سارقا
لكن لما كان من جملة السراق من لا يجب قطعه وهو من لا يكون عاقلا او
يسرق من غير حرز او يسرق ما دون النصاب او كانت هناك شبهة او
غير ذلك من الصفات والشروط المراعاة في ذلك احتاج ان يبين لنا من
لا يجب قطعه فاذا بين ذلك بقي الباقي على عمومه وشموله وعلمنا انه
مستحق القطع وكذلك قوله واقتلوا المشركين وما جرى مجراه وان الفاظ
العموم متى خلينا وظاهرها لم يمكننا ان نستعملها فيما اريد منا على
وجه كان ذلك مجملا واحتاج الى بيان ما اريد منا على وجه يمكنه
ذلك على تفصيله والذي يدل على صحة ما اخترناه ان الخطاب اذا ورد
وكان الحكم معلقا باسم معقول في اللغة وجب حمله عليه ولا ينتظر
به امرا آخر الا ان يدل دليل على انه لم يرد به ما وضع له في اللغة ولولا ذلك
لما صح التعلق بشيء من الخطاب لانه لا يمتنع ان يراد بالخطاب غير ما وضع له
والخلص

موجود
ولا تخلص من ذلك الا بان يقال لو اريد به غيرها وضع له لبين ذلك بعينه
في الفاظ العموم ولا يلزم مثل ذلك في قوله اقيموا الصلوة لانا قد علمنا
انه لم يرد بذلك ما وضع له في اللغة فلذلك وقف على البيان والذي يبين
ايضا ما ذكرناه انا متى خصصناه بالاستثناء انما يصح التعلق به لما فهمناه من ان ما
عدا الاستثناء يمكن ان يعلم به وان كان الاستثناء قد صيره مجازا على ما دللنا
عليه فيما مضى فيجب مثل ذلك في كل عموم خص بدليل فان كان بمنفصل
ويدل على ذلك ايضا انه لو كان من شرط صحة التعلق بالفاظ العموم الا يكون
قد خصت والا احتاج الى معرفة اوصاف لا ينبئ الظاهر عنها ادى الى الا
يصح التعلق بشيء من الفاظ العموم لانه ليس هاهنا شيء من الفاظ العموم الا وهو
اما مخصوص واما ان يحتاج الى اوصاف لا ينبئ الظاهر عنها وذلك
يؤدي الى بطلان ما يتعلق اصحابنا وما يعتمدونه الا ترى ان امير المو منين
ع تعلق بقوله وان تجمعوا بين الاختين في تحريم الجمع بين المملوكتين
وكذلك تعلق بقوله او ما ملكت ايمانكم ثم قال احلتهما آية وحرمتهما
اخرى وكذلك حكي عن عثمان وتعلق ابن عباس بقوله وامهاتكم اللاتي
ارضعنكم واخواتكم من الرضاعة حتى حاج ابن الزبير وغير ذلك مما
لا يحصى كثرة وان كان جميع ذلك يحتاج الى بيان او صفات لا ينبئ
الظاهر عنها وقد حصل مجازا بدخول التخصيص فيه فعلم بذلك ان
صحة التعلق بالفاظ العموم صحيح وان كان مخصوصا واما من قال بخلاف
ما ذهبنا اليه فقد حكى عبد الجبار عن ابي عبد الله البصري انه ادعى
جمع بين قوله والسارق والسارقة وبين قوله واقتلوا المشركين وقول

النبي عم الخاص لحق بصقبه وفيما سقت السماء العشر في امتناع التعلق
بظاهرها من وجه وتعلق بها من وجه اخرى ويقول عند الفصل بينهما ان
العشر متعلق بما سقته السماء والذي يحتاج الى بيان صفة الارض
لا صفته فهو كالحاجة الى بيان صفة المخاطب في انه لا يمنع التعلق
بالظاهر واما السارق والسارقة فالحاجة انما هي الى بيان صفته
فهو كالحاجة التي يتعلق القطع بها من غير اعتبار القدر وغير ذلك وقد
امتنع التعلق بالظاهر ويقول الصفة المتعلق بها في المشرك هي في اسقاط
قتله لا في اثبات قتله والصفة المتعلق بها في السارق هي في اثبات
قطعه فكذلك افترقا وربما يقولون في الجميع ان التعلق بظاهرها ممكن
فان الواجب ان لا يعترض على الاصول بالفروع بل يجب بناؤها
عليه وهذه الالفاظ بعينها ذكرناها وقلنا ان قوله والسارق والسارقة
وقوله اقتلوا المشركين ان القطع يتعلق بنفس السرقة وانما يحتاج الى
بيان مراعاة الصفات والشروط لم يجب ذلك وجرى ذلك مجرى قوله
اقتلوا المشركين والقتل يتعلق بالشرك وانما يحتاج الى صفة من لا
يجب قتله من اهل الكتاب وغيرهم من النساء والصبيان فاما قوله
الجار له حق بصقبه فالاولى فيه ايضا ان يحمل على عمومه في كل شيء
الا ما يخرجه الدليل وذلك يجري مجرى الفاظ العموم وكذلك قوله فيما
سقت السماء العشر عام في جميع ذلك فان دل الدليل على وجوب اعتبار
صفات في الارض قلنا به وخصصناه منه وبقينا الباقي على عمومه وكل ما
يرد من هذه الامثلة يجري هذا المجرى والطريقة واحدة عليه فصل

فصل في ذكر وقوع البيان بالافعال

ذهب الفقهاء باسرهم والمتكلمون
الى ان البيان يقع بالفعل كما يقع بالقول وقال بعض المتأخرين ان البيان
لا يقع بالفعل والذي يدل على صحة المذهب الاول اشياء منها انه اذا كان
الفعل مما يقع به التبيين فينبغي ان يجوز وقوعه الا ترى انه لا فرق بين
ان يقول صلوا صلاة اوجبها الله عليكم ثم بين صفتها وكيفيتها بالقول
وبين ان يقوم فيصلي في انه يقع في الحالين التبيين على حد واحد ولو
جل قيل ان التبيين يقع بالفعل اكثر مما يقع بالقول لكان ذلك سائغا ولاجل
ذلك رجعت الصحابة في بيان صفة الوضوء الى كيفية فعل النبي عم
ومن دفع وقوع البيان بالافعال كان مبعدا فلا فرق بين قوله في
ذلك ومن دفع ثبوت الاحكام بالافعال وفي ذلك خروج عن الاجماع
فان قال السائل من حق البيان الكلام ان يكون متصلا به او في حكم
المتصل به ولا يصح في الفعل مع القول فكيف يصح ان يكون بيانا له قيل
له لا نسلم ان من حق البيان ان يكون متصلا بالكلام على كل حال بل
يجوز عندنا ان يتاخر البيان عن حال الخطاب اذا لم يتاخر عن وقت
الحاجة على ما نبينه فعلى هذا يصح ان يتاخر البيان ويقع بالفعل في
فرضنا ان الوقت وقت الحاجة فذلك لا يمنع من وقوع البيان بالفعل
الا ترى انه لا فرق بين ان يقول صلوا اذا زالت الشمس صلاة اوجبها
الله عليكم فاذا زالت الشمس بينها وبين وصفها ثم يبين انه يقوم عند
الزوال فيصلي صلاة وانا نعلم بيان تلك الصلاة بفعله كما نعلم بقوله

ان
لو بيناها به وليس يلزم من حيث كان الفعل لا يقع الا في زمان ممتد
منع ذلك من وقوع البيان به كما لا يمنع ذلك في القول لان البيان بالقول
ايضا عند الزمان فيه كما يقع بالقول الذي لا يمتد الزمان فيه من حيث
الكلام فليس امتد اذا احدهما الا كامتداد الآخر وان كان احدهما اكثر
والآخر اقل فان قيل كيف يعلم بفعله الفعل بالمبين حتى يعلم انه بيان
له مع تجويزنا ان يكون ذلك الفعل ابتدا لا بيانا لما تقدم وفي هذا
ارتفاع التبيين به قيل له اذا خاطب بالمجمل ولم يكن الوقت وقت الحاجة
جاز ان يقول اني ابين صفة ما اوجبت عليكم بالفعل فاذا جاء
وقت الحاجة فعل فعلا يمكن ان يكون بيانا له فانا نعلم بذلك بيان
ما خاطبنا به او لا وان كان الوقت وقت الحاجة ففعل عقيب الخطاب
فعلا يمكن ان يكون بيانا له فانا نعلم به المراد ونعلم انه متعلق
به لانه لو لم يكن متعلقا به لكان قد اخلى خطابه من بيانه مع
الحاجة اليه وذلك لا يصح ولهذا قلنا انه لا فرق بين ان يقول
صلوا صلاة السافر ثم يتبعها بالقول وبين ان يقوم فيصلي عقيب
هذا القول صلاة فانا نعلم تلك الصلاة بيانا لما قدم فيه لا
فرق بين الموضعين فان قيل اذا علم انه لا يمتنع ان يقول لنا
اذا خاطبتكم بالمجمل وفعلت بعده فعلا فاعلموا انه بيان له
فقد عدتم الى ان البيان لا يقع الا بالفعل في الموضع الذي ذكره
وانما يعلم بقوله تعلق فعله بالقول المجمل واما بيان صفته فانه يحصل
بالفعل

بالفعل دون القول على ما بيناه ويدل على ذلك ايضا رجوع المسلمين باجمعهم
في عهد الصحابة ومن بعدهم في بيان صفة الصلاة والحج والطهارة
الى افعال النبي صلعم واله وبينه بذلك لقوله تع اقيموا الصلاة ولله على الناس
حج البيت من استطاع اليه سبيلا فلولا انهم علموا ان ذلك يقع به البيان ولا
لم يحسن الرجوع اليه ويدل ايضا على ذلك ما روي عن النبي صلعم انه قال
صلوا كما رايتموني اصلي وخذوا عني مناسككم واحالهم في بيان ذلك
على افعاله فلولا ان البيان واقع بها والا لم يحسن منه ان يحيلهم عليها
وقد يبين الفعل بالفعل كما يبين به القول نحو ان يقنت النبي عم في الفجر
وغيرها من الصلوات ثم يرى يتركه في تلك الصلاة فيعلم بذلك انه لم يكن
واجبا لانه لو كان واجبا لما تركه على حال نحو جلسته الى الركعة الثانية
تارة وتركها اخرى فان ذلك يدل على انها لم تكن واجبة وقد يدل
تركه للشيء على حالة له اخرى نحو ان يترك الصلاة في وقت مخصوص فان ذلك
يدل على انها ليست واجبة فان ذلك دليل قد يعدم دليل يدل على وجوبها
في ذلك الوقت فان تركها في ذلك الوقت يدل على انها قد نسخت او خصت
ومتى حدثت حادثة ولم يبين الحكم فيها فان ذلك يدل على انها باقية على حكم
العقل لانها لو كان لها حكم شرعي لبينه او نبه عليه واذا ترك النكير على من اقدم
بحضرته على فعل ولم يسمع منه بيان لقبحه دل على انه ليس بقبيح وفي
هذا الوجه تعتبر افعاله عم لا باعيان المسايل ومتى حصل قول او فعل يمكن
ان يكون كل واحد منهما بيانا للمجمل وجب العمل بالقول لانا انما نلتجي الى
الفعل ونجعله بيانا للمجمل عند الضرورة فاما مع وجود البيان بالقول

فلا حاجة بنا الى ذلك فالبيان من حقه ان يكون في حكم المبين فان كان
واجبًا كان بيانه واجبًا وان كان ندبًا كان بيانه ندبًا وان كان مباحًا
ولاجل ذلك نقول ان افعاله عم اذا كانت بيانا لجملة واجبة كانت واجبة
واذا كانت بيانًا لجملة مندوب اليها كانت كذلك والمجمل على ضروب منها ما
يكون لازمًا لجميع المكلفين فما هذا حكمه يجب ان يكون بيانه في حكمه في
الظهور ومثل ذلك الصلوة والطهارة وما اشبههما ومنها ما يخص بعض
الايمة فينبغي ان يكون للايمة طريق الى العلم بها ولا يجب ذلك في جميعهم و
منها ما يختص بالعلما فينبغي ان يكون لهم طريق الى معرفته وقد اجاز من
خالفنا وقوع البيان بخبر الواحد والقياس كما اجاز العمل بهما وعندنا
ان ذلك غير جائز على ما بينا القول فيه فاما على المذهب الذي اخترناه
من العمل بالاخبار التي ينقلها الطايفة المحقة فانه لا يمتنع العمل بها في
بيان المجمل ولذلك رجعت الطايفة في كثير من احكام الصلوة والوضو
واحكام الزكوة والصوم والحج الى الاخبار التي رووها ودونوها
في كتبهم واصولهم ومن قال من اصحابنا انه لا يجوز العمل بها الا اذا
كانت معلومة ينبغي ان لا يقع بها البيان اصلًا وهذا خلاف ما عليه
عمل الطايفة على ما بيناه وهذه جملة كافية في هذا الباب فصل
فيما الحق بالمجمل وليس منه وما اخرج منه وهو داخل فيه ذهب ابو
عبد الله البصري وحكاه ابو الحسن الكرخي الى ان قوله حرمت عليكم امهاتكم
الاية وقوله حرمت عليكم الميتة وما اشبههما من الايات التي علق
التحريم فيها بالاعيان مجمل وذهب ابو علي وابو هاشم الى ان ذلك مفهوم ان صح

من ظاهره

من ظاهره وليس بمجمل وان كان ابو هاشم رح ذكر ان ذلك مجاز والصحيح
هو القول الاخير وشبهة من ذهب اليه القول الاول هي ان قال اذا
تعلق التحريم بشيء من الافعال في الاعيان اذا لم يكن مذكورًا في الظاهر لم
يخل التعلق بظاهره فان ذلك يكون مجازًا او جري مجرى قوله واسئل القرية
واراد اهلها وهذا الذي ذكره غير صحيح لا شبهة فيه وذلك ان التحليل
والتحريم وان استحال تعلقهما بالاعيان من حيث كان موجودة كاينة الصحيح
وقوعها ولا هي في مقدورنا فيصح ان يتعبد بها فانما يضاف الى الفعل
الذي يصح ان يقع منا فقد صار بعرف الشرع يستعمل في الاعيان ويراد
بها الافعال فيها وقد بينا فيما مضى ان الاسم اذا استقل عن اصل الوضع الى
عرف الشرع لان ذلك صار حقيقة فيه الا ترى انه اذا قال حرمت عليكم
امهاتكم لا يسبق الى فهم واحد تحريم الذوات وانما يفهم من ذلك تحريم
الوطي والعقد لا غير والفرق ولا فرق بين من دفع ذلك وبين من
دفع ان يكون لفظة الغايط منتقلًا عما وضع في اللغة وتوصل بذلك
الى قول القايل ان الغايط لا يسمى على الحدث المخصوص والمعلوم خلاف
ذلك واذا ثبت ذلك صار لفظ التحريم اذا علق بالعين فهم منه تحريم
الفعل فيها وصار كفحوى الخطاب الذي يدل على الشيء وان لم يتناوله
لفظًا ولا فرق بين دفع الاستدلال بظاهر قوله حرمت عليكم الميتة
على تحريم الفعل فيها وبين من دفع الاستدلال بقوله ولا تقل لهما اف ولا
تنهرهما على تحريم ضربهما وشتمهما وليس لهم ان يقولوا لو كان
امره على ما ذهبتم اليه لما اختلف فائدة يفهم ذلك الا ترى ان قوله

حرمت عليكم امهاتكم التحاريم تناوله ههنا للعقد والوطي وليس كذلك في قوله
حرمت عليكم الميتة بل المراد ههنا غير المراد هناك وذلك انه لا يمتنع ان
يتعارف استعمال التحريم المعلق بالعين في الاعيان المختلفة بحسب ما جرت
العادة بفعلها في الاعيان ويتعارف من تحريم الامهات الاستمتاع ومن
تحريم الميتة الاكل لان اللفظة الواحدة لا تمتنع ان يختلف المعقول بها
بحسب اختلاف ما تعلق به الا ترى ان النظر بالعين لا يعقل منه ما يعقل
من النظر بالقلب لما جاز ان يختلف المعقول من النظر بحسب اختلاف ما تعلق
به من العين والقلب فكذلك القول في التحريم وليس لاحد ان يقول اذا
كان المحرم من الامهات غير المحرم من الميتة علم ان اللفظ لا يفيد اذ لو افاده
لاتفق ما يفيده في الموضعين او يكون ذلك مجازا على ما عن في كلام ابي
هاشم وذلك ان الذي يقال في ذلك انه مجاز في اللغة وان كان حقيقة
في العرف كما نقول في الغايط وما اشبههما وذهب قوم ممن تكلم في اصول
الفقه الى ان قوله تعالى والذين هم لفروجهم حافظون الاية وقوله والذين
يكنزون الذهب والفضة الاية وغير ذلك من الايات التي ذكر فيها
المدح والذم مجمل وقالوا ان القصد بها تعليق الذم بالفعل المذكور
فيها او المدح بالتيان الحكم بها وتفصيل ما يتعلق به في الحكم وفي
شروطه لا يصح وذهب اكثر من تكلم في اصول الفقه الى خلاف ذلك وقالوا
ان ذلك عموم وهو الصحيح والذي يدل على ذلك ان القصد الى الوعيد
والذم لا يمنع من القصد به الحكم وبيانه فكيف يصح ان يتعلق في بطلان الى المدح
التعلق به بما ذكره من القصد به من الوعيد ولا فرق بين ذلك وبين
من قال

من قال ذلك وبين من قال ان الاية اذا قصد بها الزجر لا يصح ان يبين
الحكم بها فيتوصل بذلك الى ابطال التعلق باية السرقة والزنا وغير
ذلك وهذا بعيد من الصواب وايضا فان ذكر الذم على الحكم المذكور يؤكد
وجوبه ويقوي ثبوت ما ذكر من اوصافه فكيف يقال انه يخرج الاية
من صحة التعلق بها وذهب قوم الى ان قوله وامسحوا برءوسكم مجمل و
جعلوا بيانه فعل النبي عم وامتنع اخرون من ذلك وقالوا ان الباء
تفيد الصاق المسح بالراس من غير ان تقتضي مقدارا من المسح فمن مسح
شيئا من راسه فقد ادى ما يوجبه الظاهر ولا حاجة به الى البيان
والذي نقوله في هذه الاية ان الباء تفيد عندنا التبعيض على ما بيناه
فيما مضى من انها انما تدخل للالصاق اذا كان الفعل لا يتعدى الى
المفعول به بنفسه فيحتاج الى الالصاق ادخال الباء لتعلق الفعل به لتلصق صح
فاما اذا كان الفعل يتعدى بنفسه فلا يجوز ان يكون دخولها الالصاق
فاذا ثبت ذلك نقول فامسحوا برءوسكم يتعدى بنفسه لانه لو قيل
امسحوا رءوسكم وجب ان يكون دخولها لفايدة اخرى وهي التبعيض الا ان
ذلك البعض لما لم يكن معينا كان مخيرا بين اي بعض شاء فان علم بالله بدليل
انه اريد منه موضع معين لا يجوز غيره وقف ذلك على البيان وصارت
الاية مجملة من هذا الوجه ومن الناس من قال ان قوله فاقطعوا
ايديهما يقتضي قطع اليد الى المنكب لان ذلك يسمى يدا وقال اخرون انه مجمل
لاحتماله له ولغيره وقال اخرون انه ليس بمجمل لان اليد في العموم تتناول
جملة العضو فيجب حمله عليها ولو كانت على العضو الى المنكب والزند جميعا لوجب تقطع صح

حمله على اقل ما يتناوله الا ان تدل الدلالة على خلافه فاما دعاء الاجمال صح
على من لا يصح والوجه الاخر اقرب الى الصواب وذهب قوم الى
ان قول القايل اعط فلان دراهما مجملا لانه يمكن ان يراد به اكثر من ثلثه
وقال اخرون ان هذا غلط لان تجويز ذلك لا يمنع من ان يكون ظاهره
يقتضي ما قلناه فسبيل هذا القايل كسبيل من قال ان لفظ الخاص
مجمل لجواز ان يراد به العام وهذا الوجه اقرب الى الصواب وذهب
قوم الى ان قوله عم في الورق ربع العشر انما دل على وجوب ربع
العشر في هذا الجنس ويحتاج الى بيان القدر الذي يوجد منه ذلك
وقال اخرون انه ليس بمجمل لان ظاهره يقتضي ربع العشر في الجنس كله
فلا معنى للتوقف في ذلك ولولا قوله عم ليس فيما دون خمس اواق
صدقة تخصصنا به ذلك العموم لكان يجب حمله على ظاهره وهذا هو
الصحيح دون الاول وذهب قوم الى ان ما روي عنه عم من قوله
لا صلوة الا بفاتحة الكتاب ولا صلوة الا بطهور ولا نكاح الا بولي
مجمل وقالوا ان حرف النفي لا يصح ان يكون داخلا على الفعل مع
وقوعه عاريا من هذه الشروط فيجب ان يكون داخلا على الحكم والحكم
قد يكون الاجزا وقد يكون التمام والفضل لانه قد يقال لا صلوة
كاملة الا بفاتحة الكتاب كما يقال لا صلوة لجار المسجد الا في المسجد فاراد
في ذلك ما قلناه من نفي الفضل ولم يرد نفي الاجزا بالاتفاق ويمكن ان
يراد لا صلوة مجزية الا بفاتحة الكتاب واذا لم يكن في اللفظ تصريح
باحدهما وجب ان يكون الامر مجملا قالوا ولا يصح حمله على المعنيين معا
ان

لان نفي التمام والفضل يقتضي حصول الاجزا مجملة قالوا ولا يصح حمله على
المعنيين ونفي الاجزا يقتضي انه لم يحصل ذلك فيتنافى ان يرادا به جميعا
وذهب عبد الجبار بن احمد الى ان ذلك ليس بمجمل وقال لان حرف النفي دخل
في العقد الشرعي مما يقع منه عدم الشرط المذكور لا يكون شرعيا فكانه
عم قال لا صلوة شرعية الا بطهور فاذا وقعت من غير طهور لم تكن شرعية
فحرف النفي قد استعمل في حقيقته فيما دخل فيه لكن ما ذكرناه انما يصح اذا دخل
حرف النفي في العقد الشرعي فاما اذا حصل فيما عداه فيجب ان ينظر فيه
فان دخل على الحكم في الحقيقة ومعنى بنفسه اذا لم يحصل الشرط المذكور وان
دخل على الفعل والمعلوم من حاله ان يقع فعله صحيحا مع عدم الشرط وجب
ان يكون مجازا على ما ذكروه وكذلك لا يصح التعلق بظاهر قوله عم الاعمال
بالنيات لانه اذا دخل حرف الشرط على الفعل الذي يصح وقوعه عاريا في
منه فيجب ان يسند الى حكمه اذا احتج به هذه المناظر يعنيها ذكرها في
كتاب العهد وهي قريبة الى الصواب واما ما الحق بالعموم وهو من المجمل فهو
فنحو ما تعلق به اصحاب الشافعي بقوله تعالى اقيموا الصلوة في وجوب الصلوة
على النبي عم في التشهد الاخير ويقولون ان ذلك دعاء وان هذه اللفظة حقيقة
فيه وهذا بعيد من الصواب لان لفظة الصلوة وان كان موضوعة للدعا
في اصل اللغة فقد صارت بعرف الشرع موضوعة لافعال مخصوصة والتعلق
بذلك فيما وضعت في اصل اللغة فقد صارت بعرف الشرع موضوعة
لافعال مخصوصة فالتعلق بذلك فيما وضعت في اصل اللغة لا يصح لما
قدمناه من ذلك ايضا حملهم قوله عم من رعف في صلوته فليتوضئ على غسل

البيد وهذا ايضا لا يصح لان الوضوء صار يعرف بالشرع عبارة عن غسل اعضاء
مخصوصة ومسحها وانما يمكن حمل اللفظة على غسل العضو اذا علم بدليل ان
المراد به لا ينقض الوضوء فيصرف عن ظاهره ويحمل على موجب اللغة كما يصرف
الفاظ كثيرة عن حقيقتها الى ضرب من المجاز لقيام دليل على ذلك ومن ذلك تعلقهم
بقوله تع ولا تيمموا الخبيث منه تنفقون في ان الرقبة الكافرة لا تجزي في
الظهار وينبغي ان تكون مؤمنة لان الكافرة خبيثة وهذا ايضا لا يصح لان
المعني بقوله ولا تيمموا اي لا تقصدوا الى الانفاق من الخبيث فالقصد يتعلق
بالانفاق والعتق ليس من الانفاق في شيء يبين ذلك ان قوله بعد ذلك تنفقون
كون المنفق منه من بعض ما وصف بانه خبيث وذلك لا يتناول العتق وكذلك
قوله ولستم باخذيه الا ان تغمضوا فيه اشارة الى ما تقدم ذكره وكل ذلك
لا يصح في العتق فالتعلق به لا يصح ومن ذلك تعلقهم بقوله لا يستوي اصحاب
النار واصحاب الجنة في ان المؤمن لا يقتل بكافر لان نفي الاستواء اذا
اطلق فيهما فقد ثبت بالدليل انهما تماثلا في الذات وانما يعني به في بعض
الصفات فهو اذن مجمل وموقعه الكلام ينبئ فرق بينهما فيما يوجب حمل
الكلام عليه وقد ذكر في اخر الاية قوله اصحاب الجنة هم الفائزون فينبغي ان
يكون المراد نفي الاستواء في الفوز بالجنة ومن ذلك اعتراض من اعترض على
قوله عم لا يقتل مؤمن بكافر وحمل ذلك على الكافر الحربي لما عطف عليه من
قوله ولا ذو عهد في عهده فجعل هذا المعطوف عليه مؤثرا في التعلق
بما تقدم وهذا لا يصح لان الجملة الاولى لا يمتنع حملها على ظاهرها وان تخص
بعضها بالذكر الثاني واكثر ما في ذلك ان يكون عم قال ولا ذو عهد في عهده
يقتل

يقتل بكافر ولو قال ذلك لم يمتنع دخول جميع الكفار تحت قوله لا يقتل مؤمن
بكافر ولو قال قايل لا تقتل عربيا بعجمي ولا البالغ من العجم بالاطفال لم يجب
تخصيص الكلام الاول فاما التعلق بقوله عم رفع عن امتي الخطا والنسيان
فلا يصح لان المرفوع غير مذكور وقد جرت العادة في استعمال اهل اللغة في
حكم خطاب مخصوص وانما يمكن التعلق به ان ثبت انه لا يجوز ان يكون نفس الخطا — بنفي حكم
او النسيان مرفوعا وذلك لانه قد صح وقوعه او يكون المرفوع العقاب او الثواب
وذلك معلوم عقلا فلو اوجب حمل الكلام على رفع احكام الدنيا ان قول
النبي عم اذا امكن حمله على ما يستفاد من جهته كان اولى من حمله على ما قد
علم بالعقل وهو ضرب لجمله تنبيه على ما عداها ما ينبغي ان يتامل ليقاس عليها
غيرها واجمال القول في ذلك انما يتعلق به من الخطاب وانما يصح التعلق به
ان يكون اللفظ في اصل الوضع يفيد ما يتعلق به فيه ان فحواه او دليله
او يعلم من حال المخاطب لا يخاطب بمثله الا ويريد ذلك به والا خرج خطابه
من ان يكون مفيدا او يفيد بالعرف ما استعمل فيه او بالشرع فمتى خرج من
هذه الوجوه لم يصح التعلق به وانما يختلف حال الخطاب ومواقعه فيما يتعلق الوجه
الذي لوجهه لاجله لا يصح التعلق به ود ببطلانه فالواجب للسامع ان يجتهد في
تحصيل ذلك البحث فان ان يدع الوقوف على ذلك ان كان قد ضبط الاصول في
هذا الباب

فصل في ذكر جواز تاخير التبليغ والمنع من جواز تاخير البيان عن وقت الحاجة

ذهب كثير من الناس الى ان تاخير التبليغ لا يجوز
ثم افترقوا فمنهم من حمله على تاخير البيان ومنهم من تعلق في ذلك بقوله تع



يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك من ربك وقالوا امره على الفور وذهب
اكثر المحصلين الى ان ذلك يجوز وهو الصحيح والذي يدل على ذلك انه
صلى الله عليه انما يجب ان يؤدي الينا ما نتعبد به من بعد او في الحال فان
تعبد بالشرايع عاجلا وجب عليه ذلك وان تعبد آجلا كان من ذلك واما
تعلقهم مثل ذلك في المنع من ذلك يحمل على قبح تاخير البيان فغير ان
ان تاخير البيان فرق بينهما بان قال انما قبح تاخير البيان عن وقت
الخطاب لانه لا يجوز عن وقت الحاجة وكذلك لا يجوز في التبليغ فقط
بذلك ما قالوه ومن منع من ذلك في تاخير البيان فرق بينهما بان قال انما قبح
تاخير البيان لشيء يرجع الى الخطاب والى انه لا يستفاد به شيء وذلك قبيح
فاما تاخير التبليغ فليس كذلك لانه اذا لم يسمع لم يخاطب اصلا فكيف يكون
ذلك قبيحا وايضا فقد اجاز ان يؤخر الله تعالى خطاب المكلف الى الوقت الذي
يعلم مصلحته فيه وكذلك الرسول صلعم اما ما تعلقوا به من قوله بلغ ما انزل
اليك انما يقتضي وجوب التبليغ على الوجه الذي امر به وليس في ذلك منع من
جواز التاخير واما تاخير البيان عن وقت الحاجة فلا خلاف انه لا يجوز والوجه في
ذلك ان تاخيره عن وقت الحاجة يجري مجرى تكليف ما لا يطاق لانه يتعذر عليه
فعل ما كلف وذلك يمنع من صحة الاداء لان الاداء لا يصح الا بعد ان
يعرف المكلف ما كلف او يتمكن من معرفته او معرفة ما يجب عليه من سببه
ويصح اداؤه معه واما تاخير التبيين وقت الحاجة فجايز لانه لم يؤت
ذلك من قبل المكلف وانما اوتي من قبل نفسه وذلك لا يقبح التكليف

فصل

فصل في ذكر جواز تاخير الاسماع عن وقت الخطاب وذكر الخلاف فيه

ذهب ابو علي وابو هاشم ومن تبعهما من المتكلمين واهل الظاهر الى ان تاخير البيان عن
حال الخطاب لا يجوز لا في العموم ولا في المجمل وقال جماعة من اصحاب الشافعي
ان تاخير البيان المجمل وابي حنيفة انه يجوز تاخير البيان في الامرين وقال
كثير من اصحاب الشافعي ان تاخير البيان المجمل يجوز وامتنع من تاخير البيان في
العموم وساير ما له ظاهر عن المراد به وقول هو الى الحسن وكان ابو
عبد الله يحكي عنه جواز تاخير البيان في المجمل وخرج على قوله الامتناع من تاخير
بيان العموم ويجوز تاخير بيان المجمل وهو الذي اختاره شيخنا المرتضى واليه
كان شيخنا ابو عبد الله اسرى والذي يدل على ذلك ان العقلاء يستحسنون خطاب
بعضهم لبعض في المجمل وان لم يبين المراد به في الحال الا ترى ان القايل
يقول لغلامه اذا كان يوم الجمعة ادخل السوق واشتري البقل والفاكهة وغير
ذلك من الحوايج ما انبه لك في رقعة وان لم يكتب الرقعة في الحال وكذلك
يقول بعض الرؤسا لوكيله اخرج غدا الى الوجه الفلاني او البلد الفلاني
وتول العمل بها واعمل في جباية الاموال واخرج الحقوق فيما اكتب لك به
تذكرة وانتهى اليك فيكون ذلك حسنا وان لم يكتب التذكرة في الحال ويكون
الغرض في جميع ذلك ان يعزم المخاطب ويوطن على امتثال جميع ما يامر
به ويبينه فيما بعد وان كان ذلك حسنا في الشاهد وجب ان يكون حسنا
في كل الخطاب فان قيل لو جاز ان يخاطب بالمجمل ولا يبين المراد في الحال لجاز
من العربي ان يخاطب غيره بالزنجية وان لم يفهمه منه شيئا اصلا في المجمل

١١

بها مراد المخاطب وجدنا ذلك فعلا علمنا حسنه ضرورة من خطاب الملك الخليفة زال اصبحنا الغلامة لان خليفة الملك وو كيل الجند لا يعرف من خطاب المجمل الذي حكيناه مراده الذي احاله في تفصيله على البيان ونصحه وانه علمنا قبحه بانه مما لا فايدة فيه فقد بينا انه يمكن ان يدعي فيه فوايده وانه لا بعد والحد اقسام الكلام المعهود ولا بد ان يكون مرادا اذا كان حكيما لبعضها فان علمنا حسن الامثلة التي علمنا حسنها فانه يفيد فايدة مما او مما يتعلق بالمخاطب به مصلحته بان يعتقد ويعزم على الامتثال عنده البيان ويوطن نفسه على ذلك فهذا كله قايم في الخطاب بالزنجية فلا بد من التعليل بما لا يشبه قبح ما علمنا حسنه ولا حسن ما علمنا قبحه ويمكن تعليل قبح الخطاب بالزنجية بانه عري من ان يفهم منه نوع الخطاب والا اي ضرب هو من ضروب الكلام الا ترى انه لا يفصل المخاطب بين كونه امرا او نهيا او خبرا او استخبارا او عرضا او تمنيا وفي المجمل يفصل بين هذه الانواع والضروب وانما يلتبس تفصيل ما يتعلق الامر به مما هو موقوف على البيان فهذه علة صحيحة في قبح الخطاب بالزنجية ولا نجدها في ما علمنا حسنه من الامثلة ولا في المجمل الذي يجري في الحسن مجراه وان شئت ان تقول العلة في قبح الخطاب بالزنجية ان المخاطب لا يستفيد منه فايدة معينة مفصلة ولا بد في الخطاب ان يستفاد منه فايدة مفصلة وان جاز ان تقترن بذلك فايدة اخرى مجملة والخطاب المجمل يستفاد منه فايدة معينة مفصلة وان استفاد اخرى مجملة انه اذا قال اقيموا الصلوة وخذ من اموالهم صدقة فقد استفاد المخاطب انه مامور بعبادة وهي صلوة او صدقة وان شك

وطمع على ذلك انه مع

يستفاد منه امرا ما وهو انه مامور الآن اي انه اذا قال تع خذ من اموالهم صدقة واقيموا الصلوة وغير ذلك فالمخاطب يستفيد انه مامور باخذ صدقة من ماله وان جهل مبلغها ووقتها دل ذلك على ان البيان هو مكلف للعزم على ذلك والانتظار عليه متى بين له ولذلك في الصلوة يعلم انه مكلف بفعل هو صلوة وعبادة الا انه لا يعرف كيفية هذه العبادة فهو منتظر بيانها والخطاب بالزنجية بخلاف هذا كله فقد لكم على جميع ما اخرجتموه في المجمل ان يكون في الزنجية بان الحكيم اذا خاطب بالزنجية للعربي فلا بد ان يقطع المخاطب على انه قصد بخطابه وان كان بالزنجية الى امره او نهيه او اخباره ويجب عليه ان يعزم على فعل ما بين له انه امر به والكف عما يعلمه يتبين له انه نهاه عنه ويوطن نفسه على ذلك ويتعلق مصلحته به فاي فرق بين الامرين فان فرقتم بين الامرين بان الفايدة بالزنجية اقل واشد اجمالا جاز ان يقال الا اعتبار في حسن الخطاب بكثرة الفايدة لا يحسن من الخطاب ما يخرج عن كونه عبثا وقليل الفايدة ككثيرها والجواب عن ذلك انه من المعلوم قبح خطاب العربي بالزنجي بالزنجية كما ذكرتم كما انه من المعلوم الذي لا يختلف العقلاء فيه حسن الخطاب بالمجمل في الموضع الذي ذكرناه واذا استحسن ما ذكرناه وقبح ما ذكروه لصحتنا ان ننظر في ذلك ونعلل الحسن ما ذكرناه ونطلب قبح ما قالوه فلا نعلل قبح ما قالوه بعلة توجد في حسن ما ذكرناه لان ذلك يؤدي الى اجتماع وجه الحسن والقبح في شيء واحد وذلك محال ولا نعلل ايضا حسن ما ذكرناه بعلة توجد بعينها فيما استقبحوه لمثل ذلك وانما قلنا ذلك لانا متى علمنا قبح الخطاب بالزنجية

بانا لا نعلم

فى كيفيتها ثم قال لهم كيف تدفعون ان يعلم المخاطب فايدة جميع ما يخاطب
به قبل زمان الحاجة ومراد المخاطب على جهة التفصيل وانتم
تجوزون تاخير بيان مدة الفعل المامور به عن وقت الخطاب ولا توجبون
ذلك وهو من فوايد الخطاب ومراد المخاطب لانه اذا قال صلوا فظاهر هذا
القول عندكم يتناول الصلوة وكل زمان بلا حصر فان اراد بذلك صلاة كلامه
معينة والى غاية تنقطع واخر بيان فى حال الخطاب فقد اراد فى حال
الخطاب ما لم يبينه ويفصله وهذا فى هذا الوجه يطابق المجمل ومثل
الخطاب بالزنجية فان قلتم البيان يجب ان يبين فى حال الخطاب كل
مراد لله بالخطاب قولنا اصبتم فاوقفوا الخطاب بالمجمل مثل ذلك لان الخطاب
بالمجمل يستفاد منه فايدة معينة مفصلة وان لم يستفد على سبيل المفصل
جميع فوايده وان قالوا الحاجة الى بيان مدة الفسخ وغاية العبادة
التى يخرج بالبلوغ اليها من ان يكون مصلحة لان ذلك بيان لما لا يجب
ان نفعله وانما نحتاج فى هذه الحال الى بيان صفة ما نفعله وكلف
الاتيان به قلنا هذا خروج منكم عن السنن الذي كنا فيه لانكم اوجبتم
البيان للمراد كله فى حال الخطاب لانه يتعلق بحال الخطاب فاوجبتم بحجر
متى يعلم المخاطب فوايده كلها على التفصيل فلما الزمناكم بيان مدة ذكر
النسخ عدلتم الى شئ اخر وهو ان كان غير صحيح نقض لعلتكم وهدم لاعتمادها
لانكم توجبون بيان فوايد الخطاب ومراد المخاطب لانه يتعلق بحق الخطاب
واذا اخرتم بيان بعض فوايده نقضتم اعتلالكم على كل حال وعدلتم
الى انكم قد اخرتم حسن ما هو نظير المجمل الذي اخرناه لانا لم نخرج
بالمجمل
الآثام

الا
تاخير بيان لبعض فوايد الخطاب ونراكم ابدا تذكرون فى كتبكم ان وجوب تاخير
البيان لم يكن لشئ يتعلق بان احد علمه للمكلف فى الفعل وانما هو راجع الى
الخطاب على وجه يقتضى القبح وهذا ينقض قولكم الآن انه للحاجة فى
فعل ما كلف الى معرفة خاير المصلحة ويحتاج فى الفعل الى العلم بمصلحته
بصفته لان هذا منكم مراعاة لما يمكن من ايقاع الفعل ويجب ان يعلم
ان فقد القدرة او الالة التى لا يقع الفعل الا بها اقوى واشد تاثيرا
فى تعذر الفعل من فقد العلم بصفته وانتم تجيزون خطاب من لا يقدر
على الفعل ولا يمكن منه فى حال الخطاب ولا حاجة به فى هذا الحال الى العلم
بصفته كالحاجة الى القدرة عليه والتمكن بالالات وغيرها منه ثم انكم لا تبين
تخلون من ان توجبوا بيان صفة الفعل المامور به فى حال الخطاب لامر
يتعلق بازاحة العلة فى الفعل او لامر يرجع الى حسن الخطاب وان فوايده
ومراد الخطاب به اذا لم يعلم مفصلا فى وقت الخطاب فيه وان كان الاول
لزم عليه ان يكون فى حال الخطاب قادرا متمكنا وليس توجبون ذلك
وان كان الثانى لغاية الفعل من مراد المخاطب ومقصوده فى الخطاب
ومع ذلك فلم يبينها فى حال الخطاب واذا جاز ان لا يبين لبعض المقصود ولا
يكون الخطاب قبيحا جاز فى المجمل مثل ذلك بعينه وقد يمكن ان يستدل به
على جواز تاخير بيان المجمل عن وقت الخطاب ولو رد على المخالف على سبيل
المعارضة والالزام لان الاختلاف بيننا وبينهم فى انه قد يجوز ان نخاطب
بالمجمل وان لم نعرفه بالبيان بل نجعله فى معرفة البيان على التراخى

والرجوع في تعرف ذلك اليه واذا جاز ان تخاطبه بما لا يفهم تعويلا على انا
تعرف المراد من جهة غيره والاجاز ان تخاطبنا بذلك وتعول بنا على
الرجوع اليه في معرفة البيان فان فرقوا بين الامرين بان تقولوا اذا كان
البيان عند الرسول وخاطبنا بالمجمل فنحن متمكنون من العلم بالمراد اذا طلبنا
واذا خاطبنا بالمجمل وعول بنا على [illegible] على مسئلته عن بيان الرجوع اليه
في تفصيله فنحن ايضا متمكنون من العلم بالمراد ولا فرق بين الامرين وقد
استويا في البيان لم يقترن بالخطاب واما التعويل فهو على الرجوع
الى مترجم ومبين فاي فرق بين ان يكون ذلك المبين هو الله سبحانه او
فان قال ما ذكرتموه يقتضي ذلك اذا يكون عبثا لانه طول زمان المعرفة
بغير فايده وقد كان قادرا بدلا ان يخاطبه بالمجمل ثم يلزمه سواله عن معناه
ومن لم يرد ان يبتدي ببيان ذلك له قلنا فلا كان ما ذكرتموه واخرتموه
ايضا عبثا لانه كان على ان يخاطبه مقترنا بالبيان ولا يكلفه الرجوع الى
الرسول عم ومعرفة المراد لانه تطويل للبيان وطريق المعرفة فان قلتم
هذا التطويل يمكن ان يتعلق به مصلحة قيل لكم فيما انكرتموه مثل
ذلك ومما يضيق عليهم الكلام انهم يجيزون انه يخاطب بالمجمل ويكون بيانا
في الاصول ويكلف المخاطب الرجوع الى الاصول ومعرفة المراد فان قيل
لهما الذي يجب ان يعتقد هذا المخاطب الى ان يرجع الى الاصول ويعرف
المراد قالوا يجب ان يتوقف عن اعتقاد التفصيل ويعتقد على الجملة انه
عز وجل يريد بما يبين له وهذا يتطرق عليهم ما قاله لمجوز تاخير بيان

المجمل

المجمل من وجوب اعتقاد الجملة دون التفصيل وانتظار البيان واي فرق
بين ان يكلف زمانا قصيرا من عرفهم المراد على سبيل التفصيل الاعتقاد
الذي ذكرتموه وبين ذلك وبين ان يكلف زمانا طويلا لاسيما ذلك فاذا قالوا
اذا كان البيان في الاصول فهو متمكن من معرفته قلنا اذ ليس هذا المخاطب
الى ان يتامل الاصول ويقع على البيان مكلف لاعتقاد المجمل الذي ذكرتموه
على وجه حسن ولا بد من زمان منصوب يمكنه معرفة المراد فيه لان تامل
الاصول والرجوع اليها حتى يعلم حصول البيان فيها اذا دخلوها منه لا
بد فيها من زمان قصير او طال اذا جاز ان تخاطب بما لا يتمكن من معرفته
المراد به في قصير الزمان جاز في طويله على انا قد الزمناهم اذا قالوا
انه متمكن من المراد بالرجوع الى الرسول او تامل الاصول ان يجوزوا ان
يكون متمكنا من ذلك بالرجوع اليه تع ولا فرق بين الامرين وبعد فاذا كان
الخطاب يحسن بالمجمل وفي الاصول بيانه فهلا تامل وكذلك اذا اعواله على
بيان الرسول يحسن ايضا فاي فرق بين ذلك وبين خطاب العربي بالزنجية
او تبين المواضعات سيا وبين ان المراد في حال الخطاب غير مفهوم فان
قلتم الفرق بينهما ان الخطاب بالزنجية لا طريق الى العلم بالمراد به وها هنا
الى العلم بالمراد طريق اما بالنظر في الاصول ومعرفة البيان منها او بالرجوع
الى بيان الرسول قلنا لكم فاجيزوا ان نخاطبه بالزنجية ونعول به على الرجوع
في تعرف الزنجية في بعد ذلك وبيان الغرض فيه او نعول به ان يتعلم لغة
الزنج فقد لكم يمكن له ويسهل عليه كما نخاطبه من المجمل بما لا يفهم المراد به ونعول

على تصفح الاصول والنظر فيها حتى يعثر على البيان فان كان ما قلتموه عكسنا
من الحكم والنبي الرضا كم انه عكسنا او اشتبه على عاقل في قبح الخطاب بالزكوة
لمن ذكرنا حاله وهو نظير ما ذهبوا الى جوازه ومما يدل ايضا على جواز تاخير البيان
عن وقت الخطاب المجمل وقت الحاجة قوله تعالى ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة قالوا
اتتخذنا هزوا قال اعوذ بالله ان اكون من الجاهلين قالوا ادع لنا ربك يبين لنا
ما هي قال انه يقول انها بقرة لا فارض ولا بكر عوان بين ذلك فافعلوا ما تؤمرون
قالوا ادع لنا ربك يبين لنا ما لونها قال انه يقول انها بقرة صفراء فاقع لونها
تسر الناظرين قالوا ادع لنا ربك يبين لنا ما هي ان البقر تشابه علينا وانا
ان شاء الله لمهتدون قال انه يقول انها بقرة لا ذلول تثير الحرث مسلمة لا شية
فيها قالوا الآن جئت بالحق فذبحوها وما كادوا يفعلون ووجه الدلالة من الآية
انه تعالى امرهم بذبح بقرة بهذه الصفات كلها ولم يبين ذلك في اول الخطاب
حتى سألوا عنه وراجعوا فيه واستفهموا فبين لهم المراد شيئا بعد شيء وهذا
يدل على جواز تاخير البيان فان قالوا لما نسلم ان الصفات المذكورة
كلها هي للبقرة الاولى التي امروا في الخطاب الاول بذبحها وما انكرتم ان
امرواهم يكونوا في الخطاب الاول بذبح بقرة من عرض البقر غير مختصة بهذه
الصفات فلو ذبحوا بقرة من غير ان تكون بهذه الصفات المذكورة فيما
بعد لكانوا قد فعلوا الواجب فلما لججوا تغيرت المصلحة فامروا بذبح
بقرة غير فارض ولا بكر من غير مراعاة الصفات الباقية فلما توقفوا ايضا
تغيرت المصلحة في تكليفهم فامروا بذبح بقرة صفراء فاقع لونها فلما توقفوا
تغيرت

تغيرت المصلحة فامروا بذبح بقرة لها الصفات الاخيرة المذكورة وانما يكون ذلك
حجة في تاخير البيان لو صح لكم ان الصفات الواردات كلها للبقرة الاولى
وما انكرتم ان يكون الامر بخلاف ذلك قلنا هذا تاويل يدفعه العرف وظاهر القرآن
وما جرت به عادة اهلها في خطابهم وكناياتهم لان الكناية في قوله تعالى ادع
لنا ربك ما هي لا يجوز عند محصل ان تكون كناية الا عن البقرة التي تقدم ذكرها
وامروا بذبحها ولم يجر في الكلام ما يجوز ان تكون هذه الكنايات عنه الا
البقرة ويجري ذلك مجرى قول احدنا لغلامه اعطني تفاحة فيقول الغلام ما
هي بينها لي ولا يصرف احد من العقلاء هذه الكناية الا الى التفاحة المأمور
باعطائها اياه ثم قال تعالى بعد ذلك انه يقول انها بقرة لا فارض ولا بكر عوان
بين ذلك وقد علمنا ان الهاء في قوله انه يقول هي كناية عنه تعالى لانه لم يتقدم
ما يجوز رد هذه الكناية اليه الا الهاء في قوله اسمه تعالى ولكنه يجب ان تكون قوله
انها كناية عن البقرة المتقدم ذكرها والا لما افترق بين الامرين وكذلك الكلام
في الكناية بقوله ما لونها وقوله انها بقرة صفراء فاقع لونها والكناية في
قوله ما هي ان البقر تشابه علينا ثم الكناية في قوله انه يقول انها بقرة لا
ذلول تثير الارض ولا يجوز ان تكون الكناية في قوله تعالى انها في المواضع كلها
عن القصة والحال لان الكناية في انها لا بد من ان يتعلق بما تعلقت به الكناية
في قوله هي والشبهة في ان المراد بلفظة هي البقرة التي امرنا بذبحها فيجب ان
تكون كناية والجواب يعود الى ما كنى عنه بالهاء في السؤال ولو جاز تعلق
الهاء في القصة والشأن جاز تعلق ما هي بذلك وجاز ايضا ان تكون الكناية

في قوله انه يقول من غير ان تقدم ويكون عن الحال والقصة كما قالوا انه زيدا
منطلق وكذا عن الشان والقصة وكيف يكون قوله انه كذا وكذا كناية عن
غير ما كني عنه بما هي وما لونها وليس ذلك يجب ان يكون جوابا عن غير ما
سئل عنه لانهم سالوا عن صفات البقرة التي تقدم ذكرها فامرهم بذبحها
فاجيبوا عن غير ذلك وسواء حملوا الهاء في انها عن الشان والقصة او
عن البقرة التي امروا ثانيا وثالثا بذبحها فكيف يجوز ان يسألوا عن صفة
ما تقدم امره لهم بذبحه حتى كان ذلك جوابا ويذكر صفة ما لم يتقدم الامر
بذبحه وانما امروا امرا مستانفا به ولو كان الامر على ما قالوه من ان التكليف
بعد تكليف لكان الواجب لما قالوا له ما هي وانما عنوا البقرة التي امروا
ابتداء بذبحها ان يقول لهم اي بقرة لها صفة معينة او لان تغيرت مصلحتكم
فاذبحوا الان بقرة من صفتها كذا وكذا فاذا قالوا ما لونها يقول راعي لون
شيتها وما اردت لونا بعينه والان قد تغيرت المصلحة والذي تؤمرون
به الان بقرة صفراء ولما قالوا في الثالث ما هي ان البقر تشابه علينا ان
يقول المامور به بقرة صفراء على اي صفة كانت بعد ذلك وقد تغيرت
المصلحة فاذبحوا بقرة لا ذلول تثير الارض الى اخر الصفات فلما عدل عن
ذلك الى نعت بعد اخر دل على انها كلها نعوت البقرة الاولى على انه لو جاز
صرف الهاء في قوله انها الى الشان والقصة وان كان المفسرون كلهم قد
اجمعوا على خلاف ذلك لانهم كلهم قالوا هي كناية عن البقرة المتقدم ذكرها
وقالت المعتزلة بالامس انها كناية عن البقرة التي يتعلق التكليف المستقبل

بذبحها

بذبحها ولم يعد الحاد انها للقصة والحال لكان ذلك يفسد من وجه اخر وهو
انه اذا تقدم ما يجوز ان تكون هذه الكناية راجعة اليه متعلقة به لم يجز
للقصة والحال ذكر فالاولى ان تكون متعلقة بما ذكر وتقدم الاختصاص غير
دون ما لا ذكر له في الكلام وانما استحسن الكناية عن الحال والقصة في بعض
المواضع بحيث تدعو الضرورة اليه ولا يقع اشتباه ولا يحصل التباس
وبعد فانما يجوز اضمار القصة والشان بحيث يكون الكلام تعلق الكناية
بما تعلقت به مفيدا مفهوما الا ان القائل اذا قال انه زيد منطلق وانها قائمة
هند فعلقت الكناية بالحال والقصة افاد ما وضع الكلام كانه قال زيد
منطلق وقائمة هند والايات كلها في هذه المواضع لانا متى جعلنا الكناية
في قوله انها بقرة لا فارض وانها بقرة صفراء وانها بقرة لا ذلول تثير الارض
متعلقة بالحال والقصة بقي معناه في الكلام ما الفائدة فيه ولا يستقل بنفسه
لانه لا فائدة في قوله بقرة صفراء او بقرة لا فارض ولا بكر ولا بد من ضم كلام اليه
حتى يستقل ويفيد فان ضممنا اليه بقرة لا فارض او بقرة صفراء التي امرتم
بذبحها افاد لعمري ولكن صرف الكناية الى غير البقرة وجب ان تصرف
الكناية الى البقرة حتى لا يحتاج ان يحذف خبر المبتدا او الاكتفاء على الكلام اولى
من تاويل بعض المعدول الحيرة وحذف شيء ليس موجود في الكلام ومما
يدل على صحة ما اخترناه ان جميع المفسرين للقرآن اطبقوا على ان الصفات
المذكورات كلها للبقرة اعني اجتماعها للقوم حتى توصلوا الى ابتياع بقرة
لها هذه الصفات كلها على جلدها ذهبا ولو كان الامر على ما قاله المخالفون

لوجب ان لا يعتبروا فيما يتعلق به الا الصفات الاخيرة دون ما تقدمها وفي
ذكر التي اسبقت بفارض ولا بكر واجمعوا على ان الصفات كلها معتبرة وعلم
ان البيان تاخر وان الصفات كلها الاولى للمامور به بحملها فان قيل فلم
عنفوا على تاخيرهم امتثال الامر الاول وعندكم ان البيان المراد بالاول
تاخر فلم قال فذبحوها وما كادوا يفعلون وانما عنفوا لتاخير امتثال
الامر الاول وليس في القرآن ما يشهد بذلك او يدل عليه بل كان البيان
شيئا ياتي بعد شيء فلما طلبوه واستخرجوه من غير تعنيف ولا قول يدل على
انهم بذلك عصاة فاما قوله في آخر القصة وما كادوا يفعلون فانما يدل
على انهم كادوا يفرطون في آخر القصة وعند تكامل البيان ولا يدل على
انهم فرطوا في اول القصة ويجوز ان يكون ذلك بعد تثاقلهم فعل ما
امروا به وهذا كله واضح هذان دليلان ذكرهما سيدنا المرتضى او دبرها
بالفاظه لانه لا مزيد عليهما وفيهما كفاية ان شاء الله وقد استدل قوم على
صحة هذا المذهب بان قالوا ليس في العقل ما يمنع من صحة ذلك ولا في
الشرع فيجب ان يكون ذلك جائزا لانه لو منع في ذلك واشاروا الى
شيء فيما يدعونه انه وجه قبح كلمناهم فيما مضى في تضاعيف الكلام
بما يمكن ان يكون حجة المعترض واستدلوا ايضا بما روي ان سائلا سأل النبي
صلى الله عليه وآله عن مواقيت الصلوة فاخر بيانها له واعترض المخالف على ذلك بان قال
انما احال على بيان متقدم فيجب قبل الصلوة يبين ذلك قالوا ينبغي ان
يكون ذلك جائزا وهذا الدليل لا يمكن الاعتماد عليه لانه خبر
واحد

واحد وهذه مسئلة طريقها العلم فكيف يمكن الاستدلال على صحتها بخبر واحد
واستدلوا ايضا بما روي من اهل اليمن سألوا معاذا عن وقص البقر فلم
يعرفه وقال المخالف ان ذلك مما قد بين النبي انه يبقى على ما كان عليه من قبل
في اسقاط الزكوة وهذا ايضا تطبيق للاول في انه خبر واحد لا يمكن الاعتماد
عليه وبنظائره ذلك لا يمكن الاعتماد على شيء فالمعتمد في هذا الباب الدليلان
الاولان واما الذي يدل على ان تاخير بيان العموم لا يجوز عن حال الخطاب
فهو انا لو قد دللنا على ان العموم له صيغة تختص به ولو ظاهر في ان خاطب
الحكيم به يسعنى الحمل على ظاهره لانه لو اراد غير ظاهره او اراد بعضه
لبينه والا كان قد دل على الشيء بخلاف ما هو به وذلك لا يجوز كما لا يجوز
تصديق الكذاب واظهار المعاجز على يده ولو جاز ذلك لجاز ان يخاطب
بالفاظ الخاص ولا يريد حقيقتها ولا ظاهرها ويريد بها ضربا من المجاز
ولا يبين وذلك يؤدي الى انه لا يستفيد بالخطاب شيئا اصلا فاما من قال
ان لفظ العموم مشترك فهو يجوز تاخير بيان المراد به في ان يكون مقارنا
عنه وذلك يؤدي الى ان لا يستفيد بالخطاب شيئا اصلا فاما من قال
ان لفظ العموم مشترك وقد بينا نحن خلاف ذلك وهذه جملة كافية
في هذا الباب — فصل في ان المخاطب بالعام هل يجوز
ان يسمعه وان لم يسمع الخاص او لا يجوز اعلم انه يجوز ان يسمع المخاطب
العام دون الخاص ويلزمه طلب الخاص والبحث عنه في الاصول فان
وجده حمل العام عليه والا اعتقد ظاهره وهو مذهب المتكلمين واحد قوليه

ابي هاشم وهو الذي يدل عليه قول قحي وغيره من الفقهاء وكان يقول على
ان تخصيص الخطاب اذا لم يكن مدلول ولا كان المخاطب به قد عرفه جائز لا
يجوز ان يسمع العام ولا يسمع الخاص بل يصرف عن سماع العام بصرف
من الصرف فاذا سمع اسمع معه الخاص وكان يعتل لذلك بان يقول
ان خطابه اياه بالعام يبيح له اعتقاد ما لا تقتضيه ظاهره وذلك جهل
ولا يجوز من الحكيم ان يبيح الجهل فيجب ان لا يجيز دون الا يسمع الخاص
وكان يقول ان ذلك يجري مجرى خطاب العربي بالزنجية لان المراد به لا يصح
ان يعلم بالحال وقد قال بهذا ابو هاشم ايضا وكان يقول باسماع المنسوخ دون
الناسخ مثل ما ذكرناه ايضا والذي يدل على صحة المذهب الاول انا قد
اتفقنا على انه يجوز ان يخاطب بالعام وان كان مخصوصا بدليل
العقل وان لم ينبه المخاطب على خصوصه بل يلزمه ما يجب ان يبحث عنه ويعلم
حين ذلك لانه متمكن من معرفة ذلك فيجب ان يجيز ايضا ان يخاطبه واذا
كان له تخصيص في الاصول لا يسمع لما كان متمكنا من معرفته بالنظر
في الاصول وما ذكرناه قد اسقط ساير ما قدمناه لانه اذا جاز عنده
ان يخاطب بالعموم وان لم ينبه على خصوصه بالعقل ولم يوجب
ذلك الجهل ولا يجري مجرى خطاب العربي بالزنجية فكذلك لا يمتنع
فانه يجوز ما قدمناه. فصل في القول في دليل الخطاب والخلاف
الناس فيه اختلف اهل العلم في ان الحكم اذا علق بصفة التي هل يدل
على ان حاله مع انتفاء ذلك الوصف بخلاف حاله مع وجوده ام لا بل
يحتاج

الى بيان ودليل سواه فذهب الشافعي واكثر اصحابه الى ان الحكم اذا علق في الموصوف
بصفة دل على انتفاء ذلك الحكم اذا زالت تلك الصفة قاله في مسائل كثيرة وتجاوز
بعضهم الى ان قال اذا علق بعين دل على ان غيره بخلافه ومنهم من قال انه لا
يدل على ما عداه بخلافه وهذا الذي نصره ابو عبد الله البصري وحكاه عن
ابي الحسن وهو قول ابي العباس بن سريج ومن تبعه من اصحاب الشافعي كابي
بكر الفارسي وابي بكر القفال وغيرهما وذكر ابو العباس ان الحكم اذا علق
بصفة انما يدل على ما تناوله لفظه اذا تجرد وقد يحصل فيه قراين واسباب
يدل معها على ان ما عداه بخلافه نحو قوله اذا جاءكم فاسق بنبا فتبينوا
وقوله واشهدوا ذوي عدل منكم وقوله فلم تجدوا ماء فتيمموا وقوله
تع وان كن اولات حمل فانفقوا عليهن حتى يضعن حملهن وقوله عم في
سائمة الغنم زكوة قال وقد يقتضي ذلك ما عداه مثل حكمه نحو قوله ومن
قتله منكم متعمدا وقوله ولا تقل لهما اف وقوله تع فلا تظلموا فيهن ان
فسكم وهذا التصريح منه بان القول اذا تجرد لم يقتض نفيا ولا اثباتا
فيما عدا المذكور فان بالقراين يعلم تارة النفي ويعلم تارة الايجاب
وقد اضاف ابن سريج هذا القول الى الشافعي وتاول كلامه المقتضي لخلافه
وبناه عليه واكثر اصحاب الشافعي وجلهم وجمهورهم على المذهب الاول
وهذا المذهب اعني الثاني هو الذي اختاره سيدنا المرتضى في مسائل
انا احكيها على وجهها قال لقد ثبت ان تعليق الحكم بالاسم اللقب لا يدل
على ما عداه بخلافه وثبت ان الصفة كالاسم في الابانة والتمييز واذا ثبت ه
كالاسم لـ

هذان الامران صح ما نذهب اليه فالذي يدل على الامر الاول ان تعليق
الحكم بالاسم لو دل على ما عداه بخلافه لوجب ان يكون قول القايل زيد قايم
ومحمد طويل والسكر حلو مجازا معدولا به عن الحقيقة لانه قد يشارك زيدا
وعمرو في القيام والطول وغيرهما ويشارك السكر في الحلاوة وغيره ويجب
ايضا ان لا يتكلم بهذه الالفاظ حقيقة وانها لا تجب ان تكون مجازا ويلزم
على هذا المذهب ان يكون اكثر الكلام مجازا لان الانسان اذا اضاف الى
نفسه فعلا من قام او قعد او اكل او تصرف او ما جرى مجراه بين يضيف
اليه الا ما لله فيه مشارك والاضافة اليه تقتضي بظاهرها على مذهب من
خالف بدليل الخطاب نفي ذلك الامر عما عداه ولا يكون هذا الا ما قال
قط في موضع من المواضع الا مجازا وهذا يقتضي ان الكلام كله مجازا ويدل
ايضا على ذلك انه من المعلوم انه لا يحسن ان يخبر مخبر بان زيدا طويل الا
وهو عالم بطوله لان كلامه يقتضي تعليق الطول فلا بد من ان يكون عالما
به والامر باين ان يكون كاذبا فلو كان قوله زيد طويل كما يقتضي الخبر
من طول زيد يقتضي نفي الطول عن كل ما عداه لوجب ان لا يحسن
منه ان يخبر بان زيدا طويل على الحقيقة الا بعد ان يكون عالما بان
غيره لا يشاركه في الطول ويجب ان يكون علمه بحال الغير شرطا في حسن الخبر
كما ان علمه بحال المذكور شرط في حسن الخبر ومعلوم خلاف ذلك عند كل
عاقل وايضا فان الفاظ النفي مفارقة لالفاظ الاثبات في لغة العرب ولا
يجوز ان يفهم من لفظ الاثبات النفي كما لا يفهم من لفظ النفي الاثبات
وقولنا زيد طويل لفظه لفظ اثبات فكيف يعقل نفي الحكم عن غير المذكور

وليس

وليس
ههنا لفظ نفي ومما يمكن ان يستدل بهذه الطريقة خاصة على ان تعليق الحكم بصفة
لا يدل على نفيه عما اليس له من غير حمل الصفة على الاسم ومما يقوي ايضا
ما ذكرناه ان احدا من العلماء لم يعتقد في ذكر الاجناس الستة في خبر الربا
ان تعليق الحكم بها يدل على نفي الربا عن غيرها لان العلماء بين رجلين
احدهما يتعدى عن هذه الاجناس على الاباحة والاخر يقيس غيرها
عليها فان تعلق من سوى بين الاسم والصفة بان جماعة من اهل العلم
استدلوا ان غير الماء لا يطهر بقوله تعالى انا انزلنا من السماء ماء طهورا
فنفوا الحكم عن غير الماء وهو معلق بالاسم لا بالصفة والجواب انما فعل
ذلك فقد اخطأ في اللغة وقد حكينا ان في الناس من سوى بين الاسم
والصفة في تعليق الحكم بكل واحد منهما وعلى ان من استدل بهذه الاية يمكن
انما عول على ان الاسم فيها يجري مجرى الصفة لان مطلق الماء يخالف
مضافه فاجراه مجرى السائمة في كون الغنم سايمة وعاملة واما الذي الزم
الصفة كالاسم في حكم الذي ذكرناه فهي ان الغرض في وضع الاسماء في
اصل اللغة هو التمييز والتعريف وليتمكنهم ان يخبروا عما غاب عنهم
كالخبر عن الحاضر بالاشارة فوضعوا الاسماء لهذا الغرض ولما وقع الاشتراك
بالاتفاق بالاسماء بطل الغرض الذي هو التمييز فلحقوا الى ادخال
الصفة والحاقها بالاسم ليكون الاسم مع الصفة يتبين له الاسم ولم يقع
فيه ولولا الاشتراك الواقع في الاسماء لما احتيج الى الصفات الا ترى انه
لو لم يكن مسمى بزيد الا شخصا واحدا لكفى الاخبار عنه ان يقال قام زيد ولم

ولم يحتج الى ادخال الصفة فان بهذه الجملة الصفة كالاسم في الغرض
فان الصفات كبعض الاسما واذا ثبت ما ذكرناه في الاسم ثبت فيما يجري
مجراه ويقوم مقامه ومما يبين ان الاسم كالصفة ان المخبر قد يحتاج الى ان
يخبر عن شخص بعينه فيذكره بلقبه وقد يحتاج الى ان يخبر عنه في
حالة دون اخرى فيذكره بصفته فصارت الصفة مميزة للاحوال كما ان
الاسما مميزة للاعيان فحلا محلا واحدا في الحكم الذي ذكرناه ومما يدل
على بطلان دليل الخطاب ان اللفظ انما يدل على ما يتناوله او على ما يكون
بان يتناوله اولى فاما ان يدل على ما لا يتناوله ولا هو بالتناول اولى
فمحال واذا كان الحكم المعلق بصفة لم يتناول غير المذكور ولا هو بان يتناوله
اولى لم يدل الا على ما اقتضاه لفظه فان قيل انا شرحوا هذه الجملة قلنا
قوله عم في سائمة الغنم الزكوة معلوم حسا وادراكا انه لم يتناول المعلوفة
ولا يمكن الخلاف فيما لا يدخل تحت الجنس ولا هو يتناولها اولى لانه
انه لو قال في سائمة الغنم الزكوة وفي معلوفتها لما كان نقضا ومن شان
اللفظ اذا دل على ما يتناوله بلفظه لكونه بان يتناوله اولى ان يمنع من
التصريح بخلافه الا ترى ان قوله تعالى ولا تقل لهما اف لما تناول النهي عن
التافيف بلفظه كان بتناوله لضرب المكروه اولى لم يجز ان يتبعه والحصر بان
يقول لا تقل لهما اف واضربهما واشتمهما لانه نقض فبان ان قوله في سائمة
الغنم الزكوة ليس يتناول المعلوفة اولى والذي يدل على ان اللفظ لا
يدل على ما لا يتناوله ولا يكون بالتناول اولى لانه لو دل على ذلك لم يحسن

١١٢

من اوله لان ما لا يتناوله اللفظ لا يتناهى وليس بعض ان يدل عليه اللفظ مع عدم
التناول باولى من بعض ومما يدل ايضا على ما ذكرناه حسن استفهام القايل
من خاطب العلماني ولقيت اشراف جيراني فيقال له اهرب الاوغاد من جيرانك
ام لم تقصدهم ولقيت العامة من جيرانك ام لم تلقهم فلو كان تعلق الحكم بالصفة
يقتضي نفي الحكم عما ليس له تلك الصفة كاقتضايه ثبوته لما له تلك الصفة
لكان هذا الاستفهام قبيحا كما يقبح ان يستفهم عن حكم ما يتعلق لفظه به فلو كان
الامر ان مفهوما من اللفظ لاشتركا في حسن الاستفهام وقبحه فان قيل انما
يحسن الاستفهام عن ذلك لمن لم يقل بدليل الخطاب فاما من لم يتكلم بما ذكرتموه
من الذاهبين الى دليل الخطاب فانه لا يستفهم عن مراده الا على وجه واحد
وهو ان يكون اراد على سبيل المجاز والاستعارة خلاف ما يقتضيه دليل الخطاب
فيحسن استفهامه لذلك قلنا حسن استفهام كل قايل اطلق مثل هذا الخطاب
معلوم ضرورة علمنا مذهبه في دليل الخطاب ام لم نعلم فاما تجويزنا
ان يكون المخاطب عدل عن الحقيقة الى المجاز في الكلام الذي حكيناه وان
هذا موجب حسن الاستفهام فباطل لانه يقتضي حسن دخول الاستفهام في كل
كلام لانه لا كلام نسمعه الا ونحن نجوز من طريق التقدير ان يكون المخاطب
اراد به المجاز ولم يرد الحقيقة وفي علمنا بقبح الاستفهام في كثير من المواضع
دلالة على فساد هذه العلة على ان المخاطب لنا اذا كان حكيما واراد المجاز
بخطابه قرن كلامه على انه متجوز به ولم يحسن منه الاطلاق وحكى في هذه المسئلة
ما استدل به مخالفونا واستدل المخالف باشيا منها ان تعلق الحكم بالسوم

السئلة المهمة ٢٢

لو دل على انتفائه اذا انتفت الصفة لم يكن للتعليق بالسوم معنى وكان جاريًا
مع ما ان تعليق الحكم بالسوم يجري مجرى الاستثناء من الغنم ويقوم مقام
قوله ليس في الغنم السائمة الزكاة فكما انه لو قال ذلك لوجب ان يكون الحكم في
المستثنى منها بخلاف حكم الاستثناء فكذلك لتعليق الحكم بالصفة ومنها ان تعليق
بالشرط اذا دل على انتفائه بانتفاء الشرط فكذلك الصفة والجامع بينهما ان كل
واحد منهما كالاخر في التمييز والتخصيص لانه لا فرق بين ان يقول فيها اذا
كانت سائمة ومنها ما روي عن النبي صلى الله عليه وآله عند نزول قوله تعالى استغفر
لهم او لا تستغفر لهم ان تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم انه
عليه السلام قال لازيدن على السبعين فلو لم يعقل من جملة دليل الخطاب ان ما زاد على
السبعين بخلافه لم يقل ذلك ومنها تعلقهم بما روي عن عمر بن الخطاب ان
يعلى بن امية سأله فقال له ما بالنا نقصر وقد امنا فقال له عمر عجبت مما عجبت منه
فسألت رسول الله صلى الله عليه وآله عن ذلك فقال صدقة تصدق الله بها عليكم فا
قبلوا صدقته وتعجبهما من ذلك يدل على انهما فهما من تعلق القصر بالخوف
ان حال الامن بخلافه ومنها ما روي عن الصحابة كلهم انهم قالوا الماء من
الماء منسوخ ولا يكون ذلك منسوخًا الا من دليل الخطاب وان لفظ الخبر
يقتضي نفي وجوب الاغتسال من غير انزال الماء ومنها ان الامة
انما رجعت في ان التيمم لا يجب الا عند عدم الماء الى ظاهر قوله تعالى فلم تجدوا
ماء فتيمموا وكذلك الصيام في الكفارة وانه لا يجزي الا عند عدم الرقبة
انما رجع فيه الى الظاهر قال والجواب عن الاول ان في تعليق الحكم بالسوم
فائدة

في المفهوم

فائدة لانا نعلم وجوب الزكاة في السائمة وما كنا نعلم ذلك قبله ويجوز ان يكون
حكم المعلوفة في الزكاة حكم السائمة وان علمنا بدليل اخر وليس يمتنع في
الحكمين المتماثلين ان يعلمنا احدهما مختلفين بحسب المصلحة الا ترى ان حكم ما
يتبع مما لم يقع النص عليه من الاجناس في الربا حكم المنصوص عليه في ذلك
ودلنا على ثبوت الربا في الاجناس المذكورة بالنص ووكلنا في اثباته في غيرها
الى القياس او غير ذلك من الادلة والجواب عن الثاني ان الاستثناء من
العموم لم يدل لفظه على ما لم يتناوله بخلاف حكمه وانما دل العموم
على دخول الكل فيه فلما اخرج الاستثناء بعض ما تناوله العموم علمنا ان المستثنى
بلفظ الاستثناء يتناوله لما يتناوله بخلاف لفظ العموم مثال ذلك ان القائل
اذا قال ضربت القوم الا زيدا وانما يعلم بالاستثناء ان زيدا ليس بمضروب
ونعلم ان من عداه من القوم مضروب بظاهر العموم لا من اجل دليل الخطاب
في الاستثناء وليس هذا موجودا في قوله عليه السلام في سائمة الغنم الزكاة لانه ما
استثنى من جملة مذكورة ولو كان سائمة الغنم اسم يختص بها من غير اضافة
الى الغنم يعلق الزكاة به وليس كل شيء معناه معنى الاستثناء له حكم
الاستثناء لان للاستثناء الفاظا موضوعة له فلما لم يدخل فيه لم يكن مستثنى
منه ولا يكون مرادا الا على جملة مستقلة بنفسها وكل هذا اذا وجبت
مراعاته لم يمكنا ان نجري قوله عليه السلام في سائمة الغنم الزكاة مجرى الجمل المستثنى منها
والجواب عن الثالث ان الشرط عندنا كالصفة في ان لا يدل على ان
ما عداه بخلافه وبمجرد الشرط لا يعلم ذلك وانما نعلم في بعض المواضع بدليل

لان تاثير الشرط ان يتعلق الحكم به وليس يمتنع ان يخالفه وينوب عنه شرط
اخر يجري مجراه ولا يخرج من ان يكون شرطا الا ترى ان قوله تعالى فا
ستشهدوا شهيدين من رجالكم انما يمنع من قبول الشاهد الواحد حتى
ينضم اليه الآخر فانضمام الثاني الى الاول شرط في القبول ثم يعلم بدليل
ان ضم اليمين الى الشاهد الواحد يقوم مقام الثاني فتنوب بعض الشروط
عن بعض اكثر من ان تحصى والصحيح ان الحكم اذا علق بغاية او عدد فانه
لا يدل بنفسه على ان ما عداه بخلافه وانا انما نعلم ان ما زاد على الثمانين
في حد القاذف لا يجوز لان نفي ما زاد عن ذلك محظور بالعقل فاذا
وردت العبادة بعدد مخصوص خرجنا عن الحظر بدليل وبقينا فيما زاد
على ذلك العدد على حكم الاصل وهو الحظر وكذلك اذا قال الرجل لغلامه
اعط زيدا مائة درهم فانه يعلم حظر الزائد على المذكور بالاصل ولو
قال العطيه فلا ما يتجاوز لا يدل لفظا ولا عقلا على انه لم يعط اكثر من
ذلك فاما تعليق الحكم بغاية فانما يدل على ثبوته الى تلك الغاية وما
بعدها يعلم انتفاؤه او اثباته بدليل وانما علمنا في قوله وكلوا واشربوا
حتى يتبين لكم الخيط ~~الاسود من الخيط~~ الابيض من الخيط الاسود من
الفجر وقوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل وقوله تعالى حتى يطهرن ان ما بعد
الغاية بخلافها بدليل وما يعلم بدليل غير ما يدل اللفظ عليه كما
يعلم ان ما عدا السائمة بخلافها في الزكاة بدليل ولا فرق بين تعليق
الحكم بصفة وبين تعليقه بغاية ليس معه الا الدعوى وهو كالمناقض
لزو

لفرقه
من الامرين لا فرق بينهما فاذا قال فاي معنى لقوله تعالى ثم اتموا الصيام الى
الليل اذا كان ما بعد الليل يجوز ان يكون فيه صوم واي معنى لقوله
عليه السلام في سائمة الغنم الزكاة والمعلوفة مثلها فاذا قيل لا يمتنع ان تكون المصلحة
في ان يعلم ثبوت الزكاة في السائمة بهذا النص ويعلم ثبوتها في المعلوفة بدليل اخر
قلنا كذلك لا يمتنع فيما علق بغاية حرفا بحرف وفيما يتعلق الحكم بالصفة
على ان ما عداه بخلافه بخلاف قول من يقول انه يدل ذلك اذا كان
بيانا دائما قلنا ذلك لان ما وضع له القول لا يختلف ان يكون نسخا او
بيانا واذا لم يدل تعليق الحكم بصفة على نفي ما عداه فانما يدل على ذلك
لشيء يرجع الى اللفظ في كل موضع كذلك الجواب عن الرابع
ان ما طريقه العلم لا يرجع فيه الى اخبار الاحاد لا سيما اذا كانت ضعيفة
وهذا الخبر يتضمن انه عليه السلام يستغفر للكفار وذلك لا يجوز والكثير ما فيه انه عليه السلام
عقل ان ما فوق السبعين بخلاف السبعين فمن اين انه فهم ذلك من ظاهر
الاية من غير دليل يدله ولقائل ان يقول ان الاستغفار لهم كان مباحا
فلما ورد النص بحصر السبعين نفى ما زاد عليه على الاصل وقد روي في
هذا الخبر انه عليه السلام قال لو علمت اني ان زدت على السبعين يغفر لهم لفعلت
وعلى هذه الرواية لا شبهة في الخبر والجواب عن الخامس
فهو انه خبر واحد لا يحتج به في هذه المواضع ومع ذلك لا يدل على موضع
الخلاف لانا نعلم ان تعجبهما عن القصر مع زوال الخوف هو لاجل تعليق
القصر بالخوف ويجوز ان يكون تعجبهما لانهما اعتقدا حمل الآيات الوارده

في ايجاب الصلوة وجوب الاتمام في حال ما اعتقدوا ان المشي عن ذلك
هو خاص للخوف فتعجبا لهذا الوجه والجواب عن السادس اذا صح
قولهم ان الماء من الماء منسوخ من اين لهم انهم عقلوا من ظاهره نفي وجوب
الغسل عن غير الماء واعلمهم علموه بدليل سوى اللفظ لانهم اذا احكموا بانه
منسوخ فلا بد من ان يكونوا قد فهموا ان ما عداه بخلافه فمن اين لهم
فهموا ذلك باللفظ دون دليل آخر وقد روي هذا الخبر بلفظ آخر وانه عم
قال انما الماء من الماء وهذا لفظ انما يعلم ان ما عداه بخلافه لان القايل
اذا قال انما لك عندي درهم لعلم من قوله وليس لك سواه على هذا الوجه
تعلق ابن عباس في نفي الربا من غير نسيه بقوله عم انما الربا في النسية
وقد روي ايضا هذا الخبر بلفظ اخر وهو انه عم قال لا ما الا من الماء وعلى
هذا اللفظ لا شبهة في الخبر على ان الصحابة لم تبين جهة قولها في هذا الخبر
انه منسوخ وهل النسخ يتناوله او دليله او ما علمته بقرينة وقد علمنا
ان الذي نسخ الحكم في اللفظ وهو وجوب الغسل بالماء من انزال الماء
ليس بمنسوخ فمن اين ان النسخ تناول دليل هذا اللفظ او ما علم بالقرينة
والجواب عن السابع ان آية التيمم وآية الكفارات بين فيها
حكم الاصل وحكم البدل لكنه تع اوجب الطهارة عند وجود الماء واوجب
التيمم عند عدمه وكذلك في الكفارات لانه اوجب الرقبة في الاصل وعند
فقدها اوجب الصيام وفعلها حكم البدل والمبدل جميعا وليس بدليل
الخطاب في هذا مدخل هذه المسئلة اوردناها على وجهها لانها تستوفاه دونها
مان

نظر
المسئلة
هنا

بيان الضربين كل واحد من المذهبين وما يمكن الاعتماد عليه لكل فريق ولي في
الكلام في الناسخ والمنسوخ فصل في ذكر حقيقة النسخ وبيان
شرايطه والفصل بينه وبين البدا النسخ في اللغة يستعمل على وجهين
احدهما بمعنى الازالة كما يقال نسخت الشمس الظل ونسخت الريح الاثار
والاخر بمعنى النقل كما يقال نسخت الكتاب وذهب ابو هاشم الى انه حقيقة
في الازالة مجاز في النقل وقال انه اذا نسخ الكتاب لم ينقل ما فيه وانما اتى
بمثله فلما كان كذلك وجب ان يكون مجازا والاولى ان يقال انه حقيقة فيهما الا
ان اهل اللغة يستعملون ذلك لانهم يعتقدون ان ذلك نقل على الحقيقة
وان كان اعتقادهم فاسدا ويجري ذلك مجرى تسميتهم الاصنام بانها الهة
لما اعتقدوا انها تستحق العبادة فتسميتهم لها الهة كان صحيحا وان كان
اعتقادهم فيها انها تستحق العبادة فاسدا ولو لزم هذا الذي الزم ابا هاشم
ان لا يكون حقيقة في الازالة لان الريح في الحقيقة لا تزيل شيئا وانما الله تعالى
مزيلها وكذلك القول في الشمس فان اعتقد في ذلك بان قال لما
اعتقدوا ان الريح هي التي تزيل في الحقيقة اضافوه اليها قيل له مثل
ذلك في النقل سوا فاما استعمال هذه اللفظة في الشريعة فعلى خلاف
موضوع اللغة وان كان بينهما تشبيها ووجه التشبيه ان النص اذا دل على
ان مثل الحكم الثابت بالنص المتقدم زايل على وجه لولاه لكان ثابتا
صار بمنزلة المزيل لذلك الحكم لانه لولاه لكان ثابتا صار بمنزلة المزيل
لذلك الحكم لانه لولاه لكان ثابتا فاجري استعمال النسخ في مجرى الريح

النسخ

المزيل للآثار هذا قول أبي هاشم وقال أبو عبد الله البصري إن هذه
مستعملة على غير طريق اللغة في الشريعة فهي لفظة شرعية منقولة عما وضعت
له لأن استعمالها في ذلك غير معقول في اللغة فهي كسائر الأسماء الشرعية
فأما حد الدليل الموصوف بأنه ناسخ فهو ما دل على أن مثل الحكم الثابت
بالمنسوخ الذي هو النص المتقدم غير ثابت في المستقبل على وجه لولاه لكان
ثابتاً بالنص الأول مع تراخيه عنه والموصوف بأنه منسوخ
هو النص الأول وقد تستعمل هذه اللفظة في أشياء فيقال في الله تعالى بأنه
ينسخ الحكم فهو ناسخ إذ نصب الدلالة على ذلك ويقال إن النص الثاني
ناسخ للأول إذ دل على ما ذكرناه وقد يقال إن الحكم الثاني
ينسخ الحكم الأول وهو ناسخ له من حيث علم سقوط الأول به كقولهم نسخ
التوجه إلى الكعبة الاستقبال إلى بيت المقدس ومثل ما روي أن الزكاة
نسخت كل واجب في المال ونسخ شهر رمضان صوم عاشوراء وقد يسمى
المعتقد فيقال فلان ينسخ كذا وكذا إذا اعتقد ذلك وذهب إليه كما يقال
الشافعي لا ينسخ القرآن بالسنة والحنفي ينسخ ذلك وأما لفظ المنسوخ فإنه
يستعمل في الدليل والحكم دون ما عداهما والأغلب في استعمال هذه اللفظة
الدلالة والحكم دون ما عداهما وإن كان المستعمل في الحكم إلا إذا كان ثبوته
يقتضي نفي الحكم الأول أو علم بالدليل ذلك من حاله صح الوجه في جملة
ما تستعمل هذه العبارة فيها وحقيقتها ما ذكرناه فأما شرائط النسخ فأشياء
منها أن الدليل الموصوف بأنه ناسخ وبأنه منسوخ جميعاً يكونان شرعيين وإنما

قلنا

يسمى

قلنا ذلك لأنه إذا كانت الإباحة معلومة بالعقل ثم ورد الشرع بحظره لا
يقال نسخ الإباحة أي أنه لا يقال الحظر نسخ إباحته لما كانت إباحته معلومة
عقلاً وكذلك لا يقال إن الموت والجنون والعجز ينسخ واحد منها ما كان واجباً
عليه لما كان زوال ذلك عن المكلف معلوماً عقلاً وهذا الذي ذكرناه إنما
يمنع من إطلاق صفة النسخ عليه فأما معنى النسخ فحاصل فيه على كل حال ألا
ترى أنه لا فرق في سقوط التكليف بين زوال العقل وحصول العجز
وبين ورود النهي عنه في أن في الحالين جميعاً يسقط التكليف وإنما يمنع ذلك
من إجراء العبارة عليه على ما قلناه ومن شرط الناسخ أن يكون المراد به غير
المراد بالمنسوخ لأنه لو كان مراداً به لدل على البداء ولا يقتضي ذلك كون الأمر
أو النهي قبيحاً وعلى هذا يجب أن يكون الناسخ دالاً على أن ما تناوله لم
يرد قط بالمنسوخ وبذلك يبطل قول من حد النسخ بأنه زوال الحكم بعد
استقراره لأن الحكم إذا استقر وثبت أنه مراد لم يصح أن يرتفع لما يؤدي
إليه من الفساد الذي قلناه وبمثل ما قلناه يبطل قول من حده بأنه
رفع المأمور به بالنهي عنه لأنه لو كان كذلك لوجب كونه مراداً بالأمر
ومكروهاً بالنهي وذلك يؤدي إلى ما قدمناه من الفساد ومن شرائط الناسخ
أيضاً أن يكون منفصلاً عن المنسوخ لأنه إذا كان متصلاً به لم يوصف بأنه
ناسخ ألا ترى أنه لا يقال إن قوله تعالى فاعتزلوا النساء في المحيض ولا
تقربوهن حتى يطهرن فإذا تطهرن فأتوهن من حيث أمركم الله نسخ للحظر
المتقدم لما كان متصلاً به ومن شرط المنسوخ أن لا يكون موقتاً بوقت يقتضي

ارتفاع ذلك الحكم لان ما يكون كذلك لا يوصف بانه ناسخ ولذلك لا يقال
الافطار بالليل ناسخ للصوم بالنهار لكن الواجب ان ننظر في الغاية فان
كانت غاية معلومة كالليل لا يوصف الحكم المتعلق بها بانه ناسخ وان
كانت مما لا يعلم الا بنص بان يرد فيبين حاله ولولاه لوجب ادامة حكم النص
الاول فانه يوصف بانه ناسخ لانه جار مجرى قوله تعالى افعلوا كذا وكذا
الى اذا نسخته عنكم وقد علم ان ما يرد من الله تعالى بعد ذلك يوصف بانه
ناسخ وان كان قد قيد به الكلام الاول وكذلك ما جرى مجراه من
الغايات ولذلك طريقه ما قاله بعض اصحاب الشافعي من ان قوله تعالى فامسكوهن
في البيوت حتى يتوفاهن الموت او يجعل الله لهن سبيلا لا يجوز ان يكون
منسوخا بقوله قد جعل الله لهن سبيلا البكر بالبكر جلد مائة الحديث لان
الاية وان كانت مشروطة بالسبيل فهي غاية غير معلومة الا بدليل ولولاه
لكان الحكم ثابتا فيه ويفارق ذلك تعليق الحكم بغاية يجب انقطاعه
عندها كتعليقه بالموت لان ذلك انما يثبت وبحصول ذلك لا بدليل آخر
شرعي وهذا ظاهر ومن حق الناسخ ان يكون في حكم المنسوخ في وقوع العلم
به او العمل على ما سنذكره من ان الخبر الواحد لا ينسخ به الكتاب ومن شرطه
ان لا يكون قياسا او لا يجري مجراه من الادلة المستنبطة عند المخالف
ونحن ندل على ذلك فيما بعد ان شاء الله تعالى وليس من شرط الناسخ ان يكون
لفظه المنسوخ متناولا له لانه لا يمتنع ان يدل الدلالة على ان المراد بالامر المطلق
تكرار الفعل فيكون سبيله سبيل الامر المقيد بما يقتضي التكرار في ان النسخ
يصح

يصح فيه وعلى هذا اكثر النسخ في الشريعة لانه ليس شيء من الفاظ المنسوخ ظاهره
يقتضي التكرار وانما علم ذلك من حاله بدليل وهذا يبين انه لا يمتنع نسخ العقل
وما شاكله من الشرعيات وان لم يكن ذلك متناولا لم يمتنع ان يعلم بدليل ان المراد
بالتكرار فيعترضه النسخ ويفارق التخصيص الذي قد بيناه لانه لا يصح دخوله
الا فيما يتناوله اللفظ العام من هذا الوجه وليس من شرط الناسخ ان لا
يتاخر عن المنسوخ كما قلنا في تخصيص العام وبيان المجمل عن وقت الحاجة
بل هو العكس من ذلك في وجوب تاخره عن المنسوخ على ما بيناه وليس من
شرطه ان يكون متناولا ولا مجملا بل لا يمتنع ان يكون متناولا ولا مانع يصح نسخ
الدليل الشرعي فيه وان كان متناولا ولا الحكم في عين واحد ويفارق
التخصيص في ذلك ومن الناس من شرط في ذلك ان لا يكون لفظه مقيدا متصلا
للتابيد فقال لو قال الله تعالى افعلوا الصلوة ابدا لما ساغ نسخه وانما
يجوز اذا اطلق ذلك وهذا بعيد لان لفظ التابيد عندنا في الامر لا يقتضي
الدوام على ما نعرف من استعماله لان قول القايل لخصمه لالزم غريمك ابدا
ولانه يعلق العمل ابدا لا يقتضي عندهم الدوام ويفارق ذلك حال الخبر
الذي يتناول ما يصح الادامة فيه على ان الصحيح في الخبر ايضا انه لا يمتنع نسخ
الاوامر والجمل لذلك يمنع اصحاب الوعيد المتضمن للفظ التابيد واذا لم
ذلك فكيف المنع من نسخه في ذلك ولو لم يتناول ما قال لما منع ذلك نسخه
لانه كان يدل على انه لم يرد باللفظ ما وضع له فيجري النسخ في ذلك مجرى
التخصيص ومن شرط الناسخ انه لا يقع في الاحكام الشرعية دون اجناس افعال

وضربها الا انما ينسخ عنا الفعل الذي يجب بان يبين ان امثاله ليست
بواجبة والفعل المحظور يبين ان امثاله غير محظورة وليس من شرطه
ان يكون الحكم المنسوخ بدل في الاحكام الشرعية على ما زعم بعضهم وذلك
ان ما دل على ان مثل الحكم الثابت بالنص الاول ساقط في المستقبل يكون
ناسخا له وان سقط لا الى حكم آخر بل عاد حاله الى ما كان عليه في العقل
وعلى هذا الوجه نسخ الله تعالى الصدقة بين يدي مناجاة الرسول صلى الله عليه وآله
بقوله أأشفقتم ان تقدموا بين يدي نجواكم صدقات فاسقط لا الى
بدل فكذلك اسقط ما زاد على العدة على اربعة اشهر وعشر اعني
المتوفى عنها زوجها لا الى بدل ولان زوال الحكم الى بدل لا يكون يقتضي
لاجل البدل وانما كان منسوخا لزوال الحكم فلا فصل بين زواله الى بدل
والى غير بدل وكذلك وصف صوم عاشوراء بانه منسوخ وان كان بصوم
رمضان لا يجوز ان يكون بدلا منه لجواز وجوبه مع وجوبه وارتفاع
التنافي بينهما فاما نسخ الحكم ببدل فقد يدل على وجوه منها ان يسقط
وجوبا الى الندب نحو نسخه ثبات الواحد للعشرة الى ثباته للاثنين
لان ثباته للعشرة مندوب وكذلك نسخ وجوب قيام الليل فجعله
نفلا وقد يسقط وجوبه الى وجوب غيره وذلك على ضربين احدهما ان يسقط
الواجب المخير فيه الى واجب مضيق وذلك نحو نسخ التخيير بين الصوم
والفدية بحكم الصوم بقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه وقد يسقط الواجب
الى الاباحة نحو سقوط ما اوجب الله تعالى من ترك الاكل والمباشرة في ليالي

الصوم

قال

الصوم الى اباحة ذلك وقد يسقط المحظور الى المباح نحو ما روي عنه عليه السلام انه
نهاكم عن زيارة القبور فزوروها وادخار لحوم الاضاحي الا فادخروها
ومحل هذا يجيء ان يجري الباب وليس من شرط نسخ الحكم الا بما هو اخف منه
او مثله على ما ذهب اليه بعض اهل الظاهر وذلك لان الله تعالى انما ينسخ
الحكم بغيره اذا علم ان صلاح المكلف في الثاني وقد يجوز ان يكون صلاحه
فيما هو اشق من الاول كما يجوز ان يكون صلاحه فيما هو اخف فاذا صح
ذلك ولم يكن الامر في التكليف موقوفا على اختيار المكلف لم يجب
المعلوم فكيف يمنع من جواز نسخ الشيء بما هو اشق منه وهل يذهب الى ذلك
الا على من لا يعرف اصل الباب ولا فرق بين من قال هذا وبين الحي
ان كلف الله ابنه آدم ما يشق على ما ذهب اليه قوم من الشاجرة والقرامطة
وقد ورد النسخ بذلك لانه تعالى قال وعلى الذين يطيقونه فدية طعام
مسكين اقتضى كون المكلف مخيرا في الصوم ثم حتم ذلك والزم مع ما فيه من
زيادة المشقة على التخيير ونسخ عن الناس الحصر بحد الجلد كمن روي في القرآن بالرجم
مع ما فيه من زيادة الالم عند من ظن ذلك يلجم بينهما على انه اذا ما قالوا بمعنى
ضد قولهم في الحقيقة لانه متى نسخ الحكم بما هو اشق منه كان موجبا الى ثواب
زايد على ما يؤدي اليه الاخف فصار في الحقيقة اخف عليه وانفع لعظم
النفع الذي فيه ومنع من ذلك وكان يمنع من ان يعرض الله تعالى المكلف
لتكليف زايد يؤدي الى زيادة ثواب وهذا جهل فاما تعلقهم بقوله تعالى الآن
خفف الله عنكم وعلم ان فيكم ضعفا وانه نبه على ان من حق النسخ ان يكون
تخفيفا وان النسخ ماخوذ من الازالة وكل ما كان اذهب في الازالة كان

للمصلحة

من شرطه فيجب ان لا ننسخ بما هو اشق منه وما بيناه من ان النسخ تابع
يسقط جميع ذلك ونعارض قوله تع ما ننسخ من آية او ننسها نأت بخير منها
او مثلها لان هذه الاية تدل على ان ما ياتي به اشق من الاول او في حكم
الاشق حتى يصح ان يكون خيرا منها فلم يمنع ذلك من جواز نسخ الشيء باخف
منه فكذلك القول فيما تعلقوا به من الاية واما البداء فحقيقته في اللغة
هو الظهور ولذلك يقال بدا لنا سور المدينة وبدا لنا وجه الراي وقال
الله تع وبدا لهم سيئات ما عملوا وبدا لهم سيئات ما كسبوا ويراد بذلك
كله ظهر وقد يستعمل ذلك في العلم بالشيء بعد ان لم يكن حاصلا وكذلك
في الظن فاما اذا اضيفت هذه الى الله تع فمنه ما يجوز اطلاقه عليه
على ضرب من التوسع وعلى هذا الوجه يحمل جميع ما ورد عن الصادقين
عليهم السلام من الاخبار المتضمنة لاضافة البدا الى الله دون ما لا يجوز
عليه من حصول العلم بعد ان لم يكن ويكون وجه اطلاق ذلك فيه تع
التشبيه هو انه اذا كان ما يدل على النسخ يظهر للمكلفين ما لم يكن ظاهرا
ويحصل لهم العلم به بعد ان لم يكن حاصلا لهم اطلق على ذلك لفظ
البدا وذكر سيدنا الاجل المرتضى قدس الله روحه وجها آخر في ذلك
وهو انه قال يمكن حمل ذلك على حقيقته بان يقال بدا له تعالى بمعنى انه ظهر
له من الامر ما لم يكن ظاهرا له وبدا له من النهي ما لم يكن ظاهرا له لان
قبل وجود الامر والنهي لا يكونان ظاهرين مدركين وانما يعلم انه يامر او ينهى
في المستقبل فاما كونه آمرا او ناهيا فلا يصح ان يعلمه الا اذا وجد الامر والنهي
وجرى ذلك مجرى الوجهين المذكورين في قوله تعالى حتى نعلم جهادكم موجودا

لان

لان قبل وجود الجهاد لا يعلم الجهاد موجودا وانما يعلم ذلك بعد حصوله
وكذلك البدا وهذا وجه حسن جدا واما ما لا يجوز اطلاقه عليه تع فهو
ان يأمر تع المكلفين بشيء بعينه ثم ينهاهم عنه وانما شرطنا هذه الوجوه كلها لان
المنهي عنه لو كان غير المأمور به لم يمتنع ان يتغير المصلحة في الامر والنهي
عن مثله فكان لا مدخل له في البداء ولان النهي لو تعلق على غير
الوجه الذي يتناوله الامر كان حسنا نحو ان يأمر الله بالصلاة على وجه
العبادة له تعالى ثم ينهى عنها على وجه العبادة للشيطان وانما شرطنا
الوقت الواحد لان المأمور به في وقت لو نهي عنه في وقت آخر لكان صح
وقوعه لكان ذلك حسنا في الحكمة كما يصح ان يحسن من الله تع فعل الجسم في بعض
الاوقات وان كان لو فعله بعينه في وقت آخر وقد افناه لم يمتنع ان يكون
قبيحا وانما يقبح ذلك لا لانه يدل على البدا لكن لانه كالعبث ما الانطاق
كما يصح ان يفعل في وقت لا يصح ان يفعل في وقت آخر لاختصاص صحة وجود
المقدور بالاوقات على ما دل عليه الدليل وانما جعلنا المأمور هو المنهي
لانه لو صح كون المقدور الواحد لقادرين لم يمتنع ان يامر احدهما به وينهى
الآخر عنه على بعد ذلك وانما قلنا انما اجتمع فيه هذه الشرائط لا يجوز
على القديم تع لانا قد بينا انما يامر العبد بالشيء لتعلق مصلحته به وينهاه
لتعلق المفسدة ومحال في الشيء الواحد في الوقت الواحد ان يكون مصلحة و
مفسدة واما نسخ الشريعة في الحقيقة فما قدمناه لانا قد بينا في حده انه اسقاط
الحكم الذي يتناوله النص المتقدم على وجه لولاه لكان ثابتا مع تراخيه عنه .

وذلك يقتضي ان المامور غير المنهي عنه فان وقت المنهي غير وقت المامور
به وهذا بين وقد بينا ايضا الفرق بين النسخ والتخصيص وذكرنا ان
مخصص العموم هو ما دل على انه لم يرد به الا بعض ما تناوله اللفظ وانه
لا يصح دخوله فيما لم يتناوله لفظ الخصوص والنسخ بخلافه وبينا ايضا
شروطهما واحكامهما تختلف لان النسخ يصح فيما لا يصح التخصيص فيه ويصح ٥١
التخصيص فيما لا يصح النسخ فيه وذلك واضح والذي نعتمده في هذا
الباب ان النسخ والتخصيص جميعا يتناولان الافعال دون الاعيان
والاوقات والاحوال على خلاف ما يدعيه بعض من تكلم في هذا
الباب لان التخصيص يدل على انه لم يرد بالعموم ما لولاه لكان دليل
على انه مراد وكذلك النسخ والذي للمخاطب الحكيم هو الافعال دون
الاعيان والاوقات لان الاعيان والاوقات لا يحتاج
الى ارادتها لانها ليست متعلقة بالتكليف وكذلك الاحوال واذا صح
هذا صح ما قلناه وانما يقال ان التخصيص يخص به الاعيان ويراد به
انه اريد بالعموم الفعل ببعض دون بعض وفي بعض الاوقات دون
بعض فيرجع التخصيص في التحقيق الى الافعال لكنها لما كانت تقع
من الاعيان في الاوقات وجب ان يذكر فان لم يكن هي المراد بالكلام
وهذا هو الذي يجب الاعتماد عليه دون غيره وان الكلام على المعاني
دون العبارات **فصل في ذكر ما يصح معنى النسخ فيه افعال
المكلف وما لا يصح وبيان شرائطه افعال المكلف على ضربين**

احدهما

احدهما لا يصح معنى النسخ والاخر يصح ذلك فيه والذي لا يصح معنى النسخ
فيه على ضربين احدهما لا يصح ذلك فيه لان الصفة التي يقع عليها الفعل
لا يجوز خروجه عنها ولا حصول ضدها فيه وذلك مثل وجوب الانصاف
وشكر المنعم وقبح الكذب والجهل وغير ذلك من الواجبات العقلية التي
لا يجوز خروجها عن كونها على تلك الصفة فما يكون كذلك لا يصح معنى
النسخ فيه لانه من المحال ان يكون الانصاف مع كونه انصافا وشكر النعمة مع
كونها شكرا للمنعم يخرجان عن كونهما واجبين وكذلك لا يصح الجهل والكذب
عن القبح الى الحسن فعلم بذلك انه معنى النسخ لا يصح في شكر النعمة لانه
يجوز ان يفعل المنعم [illegible] الاساءة ما يوفي على النعمة فيبطل الشكر
عليها وذلك يصح على مذهبهم في الاحباط الذي ذهبا اليه من فساد
القول بالاحباط لان بالاساءة عندنا لا يبطل شكر النعمة وانما يستحق
بها الذم والعقاب فلم يصح ذلك فيه لاجل ذلك والقسم الاخر لا يصح معنى النسخ
فيه لانه لا يصح خروجه عن كونه لطفا وذلك نحو وجوب المعرفة بالله تعالى وصفاته
ووجوب الرياسة التي توجبها عقلا لانه لا يصح خروج ذلك اجمع عن كونها
لطفا فاذن لا يصح معنى النسخ فيها اصلا واما ما يصح معنى النسخ فيه
فهو كل فعل يجوز ان يتغير من حسن الى قبح فيقع على وجه ويكون حسنا وفي
آخر فيكون قبيحا ويقع في شخص فيكون حسنا وفي آخر ويكون قبيحا وذلك
نحو المنافع والمضار والاعتبار في ذلك بجنس الفعل في العبادات وذلك الى وجوه
التي تقع عليها الفعل وعلى ذلك جميع الشرعيات لانها قد تكون واجبة في شخص

٧ ان يخرج صح

وقت دون آخر وعلى شخص دون غيره وعلى وجه دون آخر الا ترى ان القعود
في موضع مباح وقد يكون الحسن منها لعرض وجه قبيح بان يخاف لصا او سبعا
او وقوع حائط عليه وما شاكل ذلك فيصير القعود بعينه قبيحا ولما ذكرناه
اختلفت الشرائع ودخل النسخ فيها واختص بعض المكلفين بالشرع دون
غيره وذلك ان الامساك كان واجبا في شرع موسى ثم صار قبيحا في شرع
نبينا عم وغير ذلك من الشرائع ويجب على الحائض ترك الصلوة والصوم ولا
يجب ذلك على غيرها بل يكون ذلك قبيحا منه فعلى هذا ينبغي ان يجري في
هذا الباب فاما النسخ في الاخبار فقد اختلف العلماء في ذلك فذهب اكثر
من تكلم في اصول الفقه من المعتزلة وغيرهم ومنهم ابي علي وابي هاشم
الى ان النسخ في الاخبار لا يجوز وعللوا ذلك بان قالوا لو جوزنا ذلك في اخبار
الله تعالى لوجب ان يكون احد الخبرين كذبا وفصلوا بينه وبين الامر والنهي
وذهب ابو عبد الله البصري وصاحب الجمل وهو الذي اختاره سيدنا المرتضى
الى ان ذلك يجوز ولا فرق بين الخبر والامر والنهي في هذا الباب والذي يجيء
التحصيل في هذا الباب ان الاخبار على ضربين احدهما يتضمن معنى الامر
والنهي والاخر لا يتضمن معنى ذلك بل يكون خبرا محضا عن صفة الشيء في نفسه
فما يكون معناه معنى الامر والنهي يجوز دخول النسخ فيه لانه لا فرق بين ان
يقول صلوا الجمعة يوم الجمعة وبين ان يقول صلوة الجمعة يوم الجمعة واجبة
في انه يجب في الحالين الصلوة ومع ذلك يجوز النسخ فيه بان يخرج الصلوة
من كونها واجبة وقد ورد القرآن بمثل ذلك قال الله تعالى والمطلقات يتربصن

بانفسهن

بانفسهن ثلثة قروء وقال الطلاق مرتان وقال ومن دخله كان آمنا وقال
تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع وكل ذلك من حيث اللفظ خبر وان كان
يكون معناه معنى الامر او النهي وهو الذي لا يتضمن خبرا محضا عن صفة
الشيء في نفسه فهو على ضربين احدهما انه لا يجوز تغيير تلك الصفة عما هي عليه
فما يكون كذلك لا يجوز معنى النسخ فيه في الاخبار عنه فاما الانتقال
الى ضده فلا يجوز لان ذلك جهل وذلك نحو الاخبار عن صفات الله تعالى
ووحدانيته فانه يجوز ان يتعبد تارة بالاخبار عن ذلك وتارة ننسخ عنا
الاخبار عنها ولا يجوز ان يتعبد بالاخبار عن ضدها لان ذلك جهل
على ما قدمناه والضرب الاخر هو ما يجوز انتقاله عن تلك الصفة ما دام
الموصوف عليها فاذا انتقل الى غيرها يتعبد بالنهي عن ان نخبر بخبر لتغير
المخبر في نفسه وهذه جملة كافية في هذا الباب وشرحها يطول وفيما ذكرناه
مقنع ان شاء الله فاما شرائطه ان يأمر المكلف بفعل ما نهى عنه وينهاه
بامره به على الوجه الذي نهاه عنه نحو نهيه تعالى المكلف عن ان يصلي الصلوة
عبادة للسلطان وامره اياه بان يفعلها عبادة له تعالى وهي امره تعالى
بالاخبار عن موت زيد في حال حيوته والكون فيه عن فوته عن يده وانما قلنا ان الامر
بالشيء والنهي عنه على هذا الوجه يكون قبيحا لان ذلك يدل على البداء
على ما قدمنا القول فيه ويؤدي الى ان يكون الامر به قبيحا ان كان مأمورا
به حسنا فاما ان يكون النهي عنه قبيحا ان كان الفعل حسنا فلذلك اقتضى
ان لا يجوز ان يأمر بالشيء وينهى عنه بعينه في وقتين لان ذلك يكشف عما لا

يطاق ولان مقدور المكلف في احد الوقتين الا يصح ان يفعل في الوقت
الاخر ضد ما نهاه عما لا يقدر عليه وذلك قبيح ولذلك لا يحسن ان يامر
زيدا بالشي الذي نهى عنه عمروا لان كونه مقدورا لاحدهما يمنع من كونه مقدورا
للاخر وكذلك لا يحسن ان يامر بالشي على وجه يحسن عليه وينهى عنه على وجه
يحسن عليه لان ذلك يقتضي قبح النهي لان النهي عن الحسن قبيح فاما النهي عن آخر
بعض المكلفين عن بعض ما امر به فعله يحسن على وجوه يحسن منها ان يامر زيدا بفعل
ما نهى عنه عمرا لان ما يقع حسنا من زيد لا يمتنع ان يقع من عمرو قبيحا وذلك
نحو امر الله تعالى الطاهر بالصلاة ونهيه الحائض عنها وهذا على ضربين
احدهما ان يقع منهما على وجه واحد والاخر ان يقع منهما على وجهين والحال يقبح
بينهما سواء ومنها ان يامر عز وجل زيدا في الثاني عند ما نهاه عنه في
الاول فيحسن لانه يكون حسنا في الاول لا يمتنع من وقوعه حسنا في الثاني في
نسخ الشريعة على هذا الوجه ولا فصل في ذلك بين ان يقع في الوقت
الثاني على الوجه الذي وقع عليه في الاول وبين ان يقع على غير ذلك
الوجه فاما نهيه زيدا عن مثل ما امره به في وقت واحد فلذلك لا يحسن لانه
يبعد ان يكون الفعلان المثلان الواقعان منه على وجه واحد يختلف حكمهما
في الصلاح فيكون احدهما مصلحة والاخر مفسدة وقد يصح الامر بالشي والنهي
والنهي عن مثله وان وقع النهي عنه ولم نذكر لان الغرض بيان ما نحن فيه ذكره ذكره
لنبين بذلك ان نسخ الشرائع منها وهذه جملة كافية في هذا الباب **فصل**
في ذكر جواز نسخ الشرائع والخلاف المعروف في هذه المسألة مع اليهود

وقد حكى

قوله
وقد حكى حكاية عمن لا يحصل بقوله من اهل الاسلام في نسخ الشرائع و
طرح لا يلتفت اليه واليهود على ثلث فرق احدها يمنع من نسخ الشرائع عقلا
والفرقة الثانية تجوز النسخ عقلا وتمنع منه شرعا سمعا والفرقة الثالثة
تجوز النسخ عقلا وسمعا وانما تنكر نبوة نبينا عم لان ما ادعي له عليه من المعجزات
عندهم ليست بدلالة واذا ثبتت الدلالة على نبوة نبينا عم بالمعجزات الظاهرة
على يده من القران وغيره من الايات التي ظهرت على يده ودلت على وجه الاعجاز
منها ثبتت نبوته عم واذا ثبتت نبوته بطل قول من منع النسخ سمعا وقول
من انكر نبوته عم واذا اجاز ذلك عقلا وسمعا وكذلك يبطل بصحة نبوته
عم قول من منع منهم النسخ عقلا لانا نبين ما يدعونه من الشبهة العقلية
لنعلم بذلك ان الذي يتعلقون به غير صحيح وانه لو لم تثبت نبوة نبينا عم ولا
نبوة احد من الانبياء عم لكان ما ذكرناه جائزا سائغا وليس هذا من موضع الكلام
في النبوة فكذا ما يدل عليه وهو مذكور في كتب الاصول مستقصى والذي
يدل على جواز النسخ من جهة العقل انه قد ثبت ان العبادات الشرعيات
تابعة للمصالح ولكونها الطافا في الواجبات العقلية ولولا ذلك لما وجب
على حال وانما قلنا ذلك لان الشي لا يجب بايجاب موجب وانما يجب لصفة هو عليها
تقتضي وجوب الشي وانما يدل على ايجاب الحكيم له على ان له صفة الوجوب لا بل
يصير واجبا بايجابه لان ايجاب ما ليس له صفة الوجوب يجري في القبح مجرى
ايجاب الظلم والقبيح اذا بلحتهما وقد علم قبح ذلك واذا ثبت هذه الجملة ولا
يخلو وجه وجوب هذه العبادات ان يكون عقليا اذ ما هو غير من كونها مصالح

والطافا فلو كان وجه وجوبها عقليًا لوجب ان نعلم بالعقل وجوب
هذه العبادات كما نعلم وجوب جميع الواجبات العقلية من وجوب
شكر النعم ورد الوديعة وقضاء الدين والانصاف وغير ذلك فلما كان وجه
وجوب هذه الاشياء ثابتا في العقل وقد علمنا انا لا نعلم بالعقل وجوب
الصلوة ولا الزكوة ولا الصوم ولا غير ذلك من العبادات التي جاءت الشرايع
بها بل لا يحسن فعلها بالعقل واذا بطل ان يكون وجه وجوبها عقلًا
ثبت انها انما وجبت لكونها الطافا ومصالح واذا ثبت ذلك فلا يمتنع ان
تتغير المصالح فيصير ما كان داعيًا الى فعل الواجب صارفا عن فعله
او يصير داعيًا الى فعل القبيح وما يكون مصلحة لزيد لا يكون مصلحة لعمرو
وما يكون مصلحة في وقت يصير مفسدة في وقت آخر وذلك يوجب النسخ
والاقتصار بالتكليف فان قيل لم لا يجوز ان يكون وجه وجوب هذه
العبادة هو ان لنا فيها ثوابا دون كونها الطافا قيل له اليس لا يجب
من حيث كان فيه ثوابا لانه لو كان كذلك لكانت النوافل كلها واجبة
ولم يكن فرق بينها وبين الواجبات فلا بد من القول بما قلناه في انها انما
وجبت لكونها الطافا وانما قلنا ذلك لانها يقع عنده الواجب ولولاه لم
يقع لم يجب كونه لا محالة وقد ورد القرآن ايضا منبهًا على ما قلناه
قال الله تعالى ان الصلوة تنهى عن الفحشاء والمنكر فبين انها انما وجبت
من حيث كانت صارفة عن فعل القبيح وقال في تحريم الخمر انما يريد الشيطان
ان يوقع بينكم العداوة والبغضاء في الخمر والميسر ويصدكم عن ذكر الله وعن
الصلوة

الصلوة فهل انتم منتهون ان وجه قبحها كونها صادة عن ذكر الله ومو<del></del>قعة
العداوة والبغضاء وذلك يبين صحة ما قلناه واذا صح ما قلناه صح
استحسن ان يامر بالحسن امرا مطلقا فاذا تغير وجه الحسن فيه الى وجه القبح
نهى عنه وذلك هو النسخ الذي قلناه وقد تعلق من خالفنا في ذلك باشيا
منها ان قالوا ان ذلك يودي الى البدا ومنها ان يودي الى كون الحسن
قبيحًا ومنها انه يقتضي استحقاق الثواب على ما يتحقق به العقاب والوعيد
على ما يستحق به الوعد ومنها انه اذا اطلق الامر دل على حسن المامور به
ابدًا ولو نهي عنه لانتقضت دلالته على ذلك ومنها انه اذا اطلق لكان
يقتضي حسن المامور به ابدًا لانه لو كان حسنًا الى وقت لبين ذلك الوقت
كما يجب ان يبين خصوص العام وتفسير المجمل الا كان الخطاب قبيحًا فاذا
لم يبين علم ان الفعل حسن ابدا واذا كان حسنًا ابدا فالنهي عنه قبيح ومنها
اذا اطلق الامر بفعل وجب اعتقاد لزوم المامور به ابدا او العزم على
فعله دائمًا والنهي عنه يقتضي كون العموم والاعتقاد قبيحان ومنها
انه اذا اطلق الامر وغرضه في الخطاب افادة المخاطب علمه لان المامور
به يلزم ابدًا لبين له ولما ابهم له ما امر به لان ذلك تلبيس ومنها انه اذا امر
بالشي مطلقًا دائمًا فلو جوزنا النهي عنه لادى الى ان لا نوصف الله على
انه خاطبنا بالخطاب يقتضي الدوام ويطلع عليه فهذه الوجوه اقوى ما يتعلقون
به ونحن نجيب عن واحد واحد منها على وجه يزول معه الشك ان شاء الله والكلام
في الشبهة الاولى والثانية والثالثة شي واحد لانا قد بينا فيما مضى ان النسخ

الذي يخبره هو ان يكون النهي متناولا لمثل ما تناوله الامر لا لغيره كما بيّنا وذلك
يبطل قولهم انه يؤدي الى البدا وانه يؤدي الى كون الحسن قبيحا لان الحسن غير
القبيح على ما قررناه ويبطل قولهم انه يستحق العقاب بما يستحق به الثواب لان على
التقرير الذي قررناه ما يستحق به الثواب غير الذي يستحق به العقاب والجواب
عن الشبهة الرابعة ان الامر باطلاقه يدل على حسن المامور به ابدا فلو نهي عنه
لانتقضت دلالته على ذلك فهو ان الامر عندنا لا يقتضي التكرار بمجرده وانما
يقتضي الفعل مرة واحدة وعلى هذا اسقطت الشبهة وان اقترن باللفظ قول
الامر افعل ابدا فلفظ التابيد لا يفيد الدوام على كل حال لان هذه اللفظة
تستعمل فيما لا يراد الدوام الا ترى ان القائل اذا قال يقول
الزم فلانا ابدا وامض في طلب العلم ابدا واخرج به او غيره لكنه نحن نعلم
انه لا يراد جميع ذلك الدوام لانه لا بد من انقطاع المامور وان اقترن باللفظ
دليل يدل على ان المراد بالامر التكرار فذلك ايضا لا يدل على الدوام لانه انما
يقتضي تكرار الفعل ما دام مصلحة واما اذا تغيرت فلا يقتضيه لانه دلالة
السمع تترتب على دلالة العقل ومعلوم بالعقل ان الشرع انما امر بالفعل
ما دام مصلحة لنا فاذا صار مثله مفسدة وجب ان ينهى عنه ويجري ذلك
مجرى ما علمنا بالعقل انه يامرنا بالفعل ما دمنا قادرين فاذا عجزنا عنه سقط
التكليف عنا فاذا ثبت ذلك كان الامر السمعي مرتبا على دليل العقل ويصير ذلك في
حكم المنطوق به واذا ثبت ما قلناه فقولهم ان النهي ينقض دلالة الامر كقول
القائل ان العجز المزيل للدوام المامور به ينقض دلالة الامر وذلك بين الفساد

والجواب

١٥٥

والجواب عن الشبهة الخامسة وهو انه اذا اطلق الامر ولو
كان المراد به الى وقت بعينه كما يجب بيان الخصوص والمجمل فهو لان الامر انما يجب
ان يبين ما وصل بالامر اليه وما لا يصح عدم بيانه اذ المامور به من المكلف
فاما ما عداه فلا يجب بيانه في الحال وقد علمنا ان المكلف متى بين له صفة ما
امر وامكنه اداؤه على الوجه الذي كلفه وان لم يبين له ما للذي يزول لوجوب
ذلك عنه ولا يصح منه اداء المامور به الخطاب الا بعد البيان وكذلك القول في
تخصيص العموم وكذلك ساغ تاخير بيان النسخ عن حال الخطاب وامتنع ذلك في
تخصيص الخطاب العام وبيان المجمل والشاهد يشهد لصحة ما قلناه ولان
السيد لو امر غلامه بان ياخذ ضيفه له في كل يوم وفي سنة ما بين لم يجب ان يبين
له وان كان لا بد من ان يبين له صفة الضيف التي لم ياخذها وهذا
والجواب عن الشبهة السادسة وهي قولهم اذا اطلق الامر فقد وجب
اعتقاد لزوم المامور به ابدا والعزم على فعله ابدا والنهي يقتضي كونها
قبيحين فهو ان المراد اورد فانما يجب ان يعتقد المامور بفعله ما دام مصلحة
والعزم على فعله على هذا الشرط وورد النهي عن امثاله لا يؤثر في ذلك هذا
اذا كان الخطاب في حال يجوز فيها النسخ فاما بعد انقطاع الوحي فيجب
ان يعتقد فعل ذلك ويعزم عليه ما دام على صفة تلزمه في الحالين لا بد من
دخول الشرط في العزم والاعتقاد وان كان في احد الحالين شرطا بيّنا
وفي الحال الاخرى بوجه واحد والجواب عن الشبهة السابعة وهي
قولهم ان اطلاق الامر وغرضه افادة المخاطب فلو لم يلزم المامور به ابدا

بين لانه لا يجوز ان يقصد التلبيس فاذا لم يبين على دوامه فهو ان يقال لهم
الى ان لم يبين الوقت الذي يزول فيه التكليف عن نبيه فقال له ابينه
الى انه لبس فان قال لعلم البشر بما اراد اثبتناه وان قال لانه قد دل من جهة
العقل عليه في الحالة قيل له وكذلك قد دل جواز النسخ من جهة العقل
في الجملة على انه انما يقال لم يبين اذا لم يبين ما يجب بيانه ويحتاج المكلف الى
حال
اليه في حال يكلف واما اذا لم يبين ما ليس هذا حاله فالمعلوم انه سيبينه في
حال الحاجة والتلبس زايل والجواب عن الشبهة الثامنة وهي قولهم ان امره
بالشي مطلقا ولم يمنع من النسخ لما كان موصوفا بالقدرة على ان يدلنا على
ما تابيد العبادة الى وقت زوال التكليف فهو انه يصح ان يعلم في ذلك
بان يضطر الى قصد الرسول فيه كما اضطرنا الى قصده في ان شرعه دايم
في انه لا نبي بعده ويجوز ان يعلم في ذلك بانقطاع الوحي ايضا بعد موت الرسول
عم بان يعلم في صلاح امته في هذا الشرع ما داموا مكلفين على انه لو لم يصح
ذلك على التفصيل فقد عرفنا على الجملة لعلمنا على انه ما دام صلاحا لنا
فلا بد من ان يلزمنا امر في ما يتوله على انا نعلم ان المامور به لا يجوز
دوام لزومه لان ما له يحسن من استدعا الزامه انما يقتضي انقطاعه وهو
استحقاق الثواب عليه ولذلك نعلم انه انما يلزمنا ما دام صلاحا لا
حاجة بنا الى علم الاخر لاستمرار التكليف اليه وهذا واضح وقد استدل
الخلق على جواز النسخ بما يفعله العزيز من الامراض بعد الصحة والفقر
بعد الغنى وانه اذا جاز ان يختلف بحسب مصالح العباد فكذلك ما له

مكنونه

ما سلكوه وهذا قريب وان كان الاول هو الاصل فاما تاخر الجائز النسخ من
اهل الملة فما قدمناه يبطل قوله ويبطله ايضا وقوع النسخ في شريعتنا بلا
ارتياب لانه لا خلاف بين الامة ان القبلة كانت الى بيت المقدس وانه نسخ
ذلك بالتوجه الى الكعبة وكذلك نسخ الحول في عدة المتوفى عنها زوجها باربعة
اشهر وعشر ونسخ ايضا تقديم الصدقة بين يدي نجوى الرسول عم وكذلك
نسخ وجوب ثبات الواحد للعشرة بثبات الواحد للاثنين ونظاير ذلك
كثيرة لا معنى للاكثار فيه وهذه جملة كافية في هذا الباب

جميع ما ذكرناه جايز ووجوه النسخ فيه

لان التلاوة اذا كانت عبادة والحكم عبادة اخرى جاز وقوع النسخ في
احدهما مع بقا الاخر كما يصح ذلك في كل عبادتين واذا ثبت ذلك جاز
نسخ التلاوة دون الحكم والحكم دون التلاوة فان قيل كيف يجوز نسخ
الحكم مع بقا التلاوة وهل ذلك الا نقض لكون التلاوة دلالة على الحكم لانها
اذا كانت دالة على الحكم فيجب ان يكون دلالة ما دامت ثابتة والا كان
نقضا على ما بيناه قيل له ليس ذلك نقضا لكونها دلالة لانها انما تدل
على الحكم ما دام الحكم مصلحة فاذا تغير حال الحكم وخرج من كونه مصلحة الى غيره
لم يكن التلاوة دلالة عليه وليس لهم ان يقولوا الفائدة في بقا التلاوة وانا اذا
ارتفع الحكم وذلك لانه لا يمتنع ان تتعلق المصلحة بنفس التلاوة وان لم
يتعلق بالحكم واذا لم يمتنع ذلك جاز بقاها مع ارتفاع الحكم وليس لهم ان
هذا المذهب يودي الى انه يجوز ان يتعقد [illegible] لمجرد المصلحة دون

دون الافادة وذلك جائز ايضا لانا انما نمنع في الموضع الذي اشار اليه
اذا اخلا الكلام من فايدة اصلا وليس كذلك بقا التلاوة مع ارتفاع
الحكم لانها افادت في الابتدا تعلق الحكم بها ووصل بها ذلك وانما تغيرت
المصلحة في المستقبل في الحكم فنسخ التلاوة لما فيها من المصلحة في المستقبل
وذلك بخلاف ما قال السايل عنه واما نسخ التلاوة مع بقا الحكم فلا
شبهة فيه لما قلناه من جواز المصلحة بالحكم دون التلاوة وليس لهم ان
يقولوا ان الحكم قد ثبت بها فلا يجوز مع زوال التلاوة بقاؤه وذلك
ان التلاوة دالة على الحكم وليس في عدم الدلالة عدم المدلول عليه الا
ترى ان انشقاق القمر ومجي الشجرة دالة على نبوة نبينا عم ولا
يجب عدمها خروجه عن كونه نبيا وكذلك القول في التلاوة والحكم
وتعالى وذلك حكم العلم يوجب عدم خروج العلم من كونه عالما لان
العلم موجب لا الا انه زال واما جواز النسخ فيهما فلا شبهة ايضا فيه
لجواز تغير المصلحة فيهما وقد ورد النسخ بجميع ما قلناه لان الشرع
نسخ اعتداد الحول بتربص اربعة اشهر وعشرا ونسخ التصدق قبل
المناجاة ونسخ ثبات الواحد للعشرة سواء كانت التلاوة باقية
في جميع ذلك وقد نسخ ايضا التلاوة وبقي الحكم على ما روي عن ابي الرحيم
من قوله الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله وان
كان ذلك مما لم ينزله الله والحكم باق بلا خلاف وكذلك روي في تتابع صيام
كفارة اليمين في قراءة عبد الله بن مسعود فانه قد نسخ التلاوة والحكم باق

عدم

١٥٨

قالت
عدم من نقول بذلك واما نسخهما معا فمثل ما روي عن عايشة انها
كان فيما انزل الله تسع عشرة رضعات يحرمن ثم نسخت بخمسة عشر
رضعة تلاوة وحكما وانما ذكرنا هذه المواضع على جهة المثال ولو لم
يقع شي منها لما اخل بجواز ما ذكرناه وصحته لان الذي لاجله جاز
ذلك ما قدمناه من الدليل وذلك كاف في هذا الباب
اختلف العلماء في ذلك فذهب طايفة من اصحاب فقهي
وغيرهم الى جواز نسخ الشي قبل وقت فعله والى ذلك كان يذهب شيخنا
ابو عبد الله وذهب المتكلمون من المعتزلة واكثر اصحاب ابي حنيفة
وبعض اصحاب الشافعي الى ان ذلك لا يجوز وهو الذي يختاره سيدنا المرتضى
قدس سره وهو الذي يقوى في نفسي والذي يدل على ذلك ان النسخ لو
جاز ذلك لادى الى ان ينهى الله عن نفس ما امر به لانه اذا امر
بعينه في وقت بعينه ثم نهاه عنه قبل مجي الوقت عن الفعل بعينه فقد
نهاه عن نفس ما امره به وذلك قبيح من وجهين احدهما ان ذلك الفعل
لا يخلو اما ان يكون قبيحا او حسنا فان كان قبيحا فالامر به قبيح وان كان
حسنا فالنهي عنه قبيح وهذا يوجب كونه فاعلا للقبيح تعالى الله عن ذلك
والوجه الآخر انه يودي الى البدا لانه لو كان حال ما امر به على ما كان عليه
قبل الامر المنهي عنه فلما نهيه عنه انه ظهر له من حاله ما لم يكن ظاهرا
واستتر عنه ما كان عالما به وكل ذلك لا يجوز عليه تعالى لانه لم يجز عليه البدا اذ لم يجز
لم يجز ان يفعل ما يدل على البدا فان قيل انما الحسن ان ينهى قبل

ان

الوقت عن مثل ما امر به لا بعينه بعينه ولا يلزم ما ذكرتموه قيل له
الامر الاول اقتضى فعلا واحدا في هذا الوقت فاذا انهى عن مثله لم
يوصف ذلك بانه نسخ اصلا فان قالوا اقتضى الفعلين جميعا فكيف
كان يجوز ذلكم قيل له ان كان الذي اراده جميعا بالامر فاذا انهى
عن احدهما فقد نهى عما امر به وهذا الذي افسدناه من قبل وان كان
اراد احدهما هو المامور به دون الاخر والنهي ايضا عن انه لم يرد
هذا الفعل فقط وهذا جائز عندنا هذا اذا صح الجمع بين الفعلين
فاما ان تعذر ذلك فالامر بهما مستحيل الا على وجه التخيير ومتى امر بهما
على وجه التخيير فقد اريدا جميعا والنهي عن احدهما كالنهي عنهما جميعا
في انه نهي عما امر به فان قال المعتزلة عندكم ان يامر بالشي في
وقت وينهى عنه قبل وقته عن مثله وان لم يكن ذلك نسخا قيل له اذا
كانا مثلين ومختلفين على وجه واحد فسد ان يكون احدهما مصلحة
والاخرى مفسدة ولذلك لم يحسن النهي عن مثل ما امر به في وقته
فان قالوا انا انما نجوز النسخ قبل وقت الفعل لان يامر الله تعالى
بالفعل ويريد منا اعتقاده او العزم عليه لم ينه عن الفعل بعينه
فيكون النهي عن غير المامور به قيل لهم ان الاعتقاد يتبع المعتقد
لانه انما يتناول الشي على ما هو به حتى يحسن ان يوصف بانه لو كان
على خلاف ما هو به لكان جهلا وذلك شرط في حسن الامر به فاذن لا بد من
ان يكون اعتقاد الشي على ما هو به وليس يصح ان يكون تناولا ولا

يكون

ان لا

يكون الاعتقاد واجبا او لكونه مرادا او مامورا به او يكون الاعتقاد
بفعله وانما قلنا هذا لانه لا بد من ان يكون لهذا الاعتقاد معتقد
على صفة فان كان اعتقاد الوجوب فلا بد وان يكون المعتقد واجبا والا
كان الاعتقاد جهلا واذا وجب ان يكون واجبا فالنهي عنه قبيح وكذلك
اذا كان اعتقادا لكونه مرادا ومامورا به وان كان اعتقادا لانه يفعله
فيجب ان يقطع على انه يفعله لا محالة وذلك لا يصح من المكلف لانه يجوز
الاخترام دونه فان قال انه امر بان يعتقد كونه واجبا بشرط الا ينهى
عنه وان يعتقد انه يفعل ذلك على هذا الشرط قيل له ان تعلقت بذلك
فقل مثل ذلك في نفس الفعل بان تقول امر به في الجملة بشرط ان لا
ينهى عنه فاذا صح ان يتعلق بمثل ذلك في نفس المامور به فلا حاجة
لك الى ذكر الاعتقاد وهذا القول يدل على ان قايله لا يعرف ما يتناول
الامر على ان المراد به الاعتقاد وقد بينا انه قبل ان الاعتقاد والعزم
يتبعان المعتقد في الوجوب فلا يصح جهاد دونه وفي ذلك اسقاط
سواله فان قيل انما يجوز ذلك اذا اراد النبي واراد الاختبار ثم نهى عنه
في المستقبل قيل لان القديم تعالى عالم بالعواقب فلا يجوز منه تعالى الاختبار
لان ذلك انما يجوز على من لا يعرف حال الشي فيختبر هل يطيع المامور ام لا
والقديم تعالى انما يامر العباد لمصالحهم فكيف يامرهم ولا يريد منهم
ولو جاز ذلك لجاز النهي مثله عن هذا القايل ان النهي هو نهي عن
الفعل مع تمكن المامور من الاختبار فان قال يجوز النسخ قبل الفعل

اذا امر تعالى بالفعل في وقت بعينه الامر او شرط انتفاء النهي فاذا نهي
عنه فقد زال الشرط فاذا فقد بقي عن الفعل على غير الوجه الذي
امر به وهذا الحق لهم انزام بالصلوة عبادة لله وينهى عنها عبادة
للشيطان في الجواز وقلنا له ان سعه الامر الجوز ان يكون وجهًا
لحسن المامور به ولا انتفاء النهي فلا بد لان ايضا على كون الفعل على
وجه يحسن عليه حتى يقتضي بان يزول ما خرج الفعل عن ان يكون
واقعا على ذلك الوجه فاذا صح ذلك بطل ما سال عنه وصار
حاله حال الصلوة التي يفسد بها وفي حق الامر ان يدل على كون المامور
به على وجه الحسن امره به وبقا الامر وانتفا النهي او وجوده لا يخل
بكونه على هذه الصفة فاذا صح ذلك فالنهي عنه لا يحسن فانه قالوا
كالحسن ان يامر بالفعل بشرط ان لا يمنع منه ولا يحرم دونه
فكذا لا يحسن ان يامر بشرط ان لا ينهى عنه قيل له ان الذي جعله اصلا
في الفساد مثل ما نحن عليه لان الامر بما يمنع منه قبيح كالنهي
على الاطلاق لان مراد الامر عز وجل ان يفعل المامور كما امر من
الصلوة ولو لم يكن هذا مراد القبيح ولا يصح ان يكون ذلك مقصده ومع
ذلك يامره بان يعلم انه يمنعه منه وقد تعلق من خالف في ذلك بانه
منها في لم يمح الله ما يشا ويثبت فاخبر انه يمحو ما يشا فيجب ان يكون
امره بالشي ثم ازاله عنه بنهي او غيره جائزا ومنها ان الله تعالى امر
ابراهيم بذبح ولده ثم نسخ عنه قبل الذبح لانه قال يا بني اني ارى في
المنام

المنام اني اذبحك فانظر ماذا ترى ثم قال بعد ذلك وناديناه ان يا ابراهيم
قد صدقت الرؤيا فامره بالذبح ثم نسخه وفداه بذبح عظيم وهذا هو نسخ
الشي قبل وقت الفعل ومنها ما روي ان الله تعالى اوجب على نبينا ليلة
المعراج خمسين صلوة ثم ازالها الى خمس قبل وقت الفعل قالوا وقد صالح
النبي صلعم قريشا على رد المسلم ثم نسخه قبل وقت الفعل والجواب
عن الاول انه ليس في الاية انه يثبت ما يمحو ويمحو ما اثبت ولا يمتنع
ان يمحو احدهما ما اثبت ويثبت غيره ما محي فاي تعلق لهم بالظاهر وبين المراد
بذلك النسخ ان الظاهر لا يستفيد ذلك وقد قيل انه يمحو ما يشا مما يثبته
الملك الموكل بالعبد في الصحف في المباحات ويثبت ما يشاء مما يستحق
عليه الثواب والعقاب وقد قيل فيه غير ذلك مما قد تبين في
التفاسير والجواب عما تعلقوا به ثانيا من امر الله تعالى ابراهيم
بذبح ابنه هو انه انما امره بمقدمات الذبح من الاضطجاع واخذ المدية
وشد اليد والرجل وغير ذلك وقد يسمى مقدمة الشي باسمه كما يسمى
المريض المدنف بانه ميت فجاز ان يقول اني ارى في المنام اني اذبحك
ومراده ما قلناه ويدل على صحة ذلك ما قدمناه من دليل العقل
في انه لا يجوز ان يامر بالشي ثم ينسخه قبل وقت فعله ويدل عليه ايضا
قوله قد صدقت الرؤيا فلو كان المراد به الذبح على الحقيقة لكان لا يكون
مصدقا ولا ذابحا لان المامور به ما قدمناه وليس لاحد ان يقول
اذا كان الذبح غير مامور به فكيف يقول للذبح فانظر ماذا ترى في هذا

حرج وكيف قال ان هذا لهو البلاء المبين ومقدمات الذبح ليس فيها كل ذلك
وكيف فدى بذبح عظيم وليس المامور به الذبح وذلك ان ابراهيم ع
لما امر بمقدمات الذبح وكان في العادة ان مثل ذلك يراد للذبح
ظن انه سيومر بالذبح فلذلك قال ما قال فاما الفدا فلا يمتنع ان
يكون بدلا ويكون فدا عن الذي ظن انه يومر به من الذبح او عن
مقدمات الذبح لان الفدا لا يجب ان يكون من جنس ما فدي به الا ترى
ان الهدي يفدي به حلق الراس وان لم يكن من جنسه وقال قوم
انه امر بالذبح على الحقيقة وانه كان يذبح ثم يلتحم ما يفرى اذ لحا
موضع الذبح فاذا فعل ما امر به ولم يسقط عنه وهذا اقرب
والاول اقوى فاما من قال انه جعل صفحة عنقه نحاسا فامتنع الذبح
عليه فلا يصح لانه يقتضي الامر بما يمتنع منه وذلك قبيح لا يجوز على
الله تعالى على ما قدمنا القول فيه والجواب عما تعلقوا به ثالثا
من الخبر فاول ما فيه انه خبر واحد ولا يجوز ان يتعلق بمثله فيما طريقه
العلم ثم على انه فاسد من وجوه منها انه يوجب نسخ الشيء قبل ان
يعلم المكلف انه مامور به لان في الحديث انه نسخ عنهم ذلك تلك
الليلة ومنها انه يوجب نسخ شيء عنهم من حيث اشار به موسى ونبينا
محمد صلى الله عليه وآله ان يخفف عن امته والتكليف لا يتعلق باختيار الانبيا
ولا يوثر فيه مسالتهم التخفيف فيه ومنها ان في الخبر من النسبة ما
يقتضي انه موضوع لا اصل له وان كان فيها لا يمتنع ان يكون اصل

والجواب

والجواب عما تعلقوا به رابعا من انه نسخ حبس النسا على المتزني
قبل فعله فجوابه فهو انه عز وجل لم يكن شرط لهم ان يرد عليهم النسخ ابدا او لا
الى وقت بعينه فنسخ قبل ذلك بل اطلق ذلك اطلاقا ولا يمتنع ان يكون
المصلحة اقتضت امضاء ذلك الى الوقت الذي نسخه ولو كان قبل ذلك
لم ينسخ ولو حضرت امرأة قبل ذلك لكان يرد عليهم هذه الاية في
ما قدمناه فاما من تعلق في هذا الباب بنسخ تقديم الصدقة قبل المناجاة
فغلط لانه انما نسخ عز وجل قبل الفعل لا قبل وقته لانهم عصوا الا
عليا ع فلم يفعلوا ما امروا به في وقته فنسخ عنهم وهذا جايز
عندنا وقد يتعلق في هذا الباب باخبار احاد لا يصح التعويل عليها
في مثل هذه المسايل او ليس فيها ان نسخ قبل وقت الفعل وانما هو نسخ
قبل الفعل فينبغي ان تعرف هذا الباب وتتامله وهو كما بيناه ان
شا الله تعالى فانه لا يحمل على بسط اصل هذا الباب فاما الذي يدل
على ان النسخ قبل الفعل يجوز على ما قدمنا القول فيه هو انه امر
بالفعل في وقت وتقضى وقته فغير ممتنع ان ينهى عن امثاله كما كان
لا يمتنع ان ينهى عن ذلك لو فعل لان ما ينهى عنه انما ينهى لانه مفسدة
له في التكليف فيتقدم فعله لما امر به او تركه له لا يوثر في ذلك
ولذلك نسخ تقديم الصدقة قبل مناجاة الرسول عما وجب عليه
وان لم يفعلوه وعصوا فيه واما ما روي من ان امير المومنين ع فعل
لاجر فلا يمتنع ان يكون حاله ما وصفناه فان تعلق بذلك غير صحيح وانما
ذكرنا هذا الفصل عقيب المسئلة الاولى لان في المتفقهة من يقول ان

قبل الفعل الكلي ونظن ان ذلك يجري مجرى النسخ قبل وقت الفعل وبينهما
من الفرق ما قدمناه

ذهب ابو علي وابو هاشم الى ان الزيادة في النص ليست بنسخ على كل حال وهو
مذهب كثير من اصحاب الشافعي ومنهم من قال انه نسخ اذا كان المزيد عليه قد
دل على ان ما عداه بخلافه مثل ان يكون النص على الثمانين في حد القاذف
يدل بفحواه على ان ما فوقه ليس بحد فاذا زيد عليه كان نسخا لهذا
الوجه وذهب ابو عبد الله البصري الى ان الزيادة على النص اذا اقتضت
تغير حكم المزيد عليه في المستقبل كان نسخا وان لم تقتض ذلك لم يكن
نسخا وحكى ذلك عن ابي الحسن والذي يختاره سيدنا المرتضى رض كان
مذهب شيخنا ابي عبد الله ره ثم قبله هو الذي ذكره عبد الجبار بن
احمد في العمد ان الزيادة على ضربين احدهما يغير حكم المزيد عليه
حتى لو فعل بعد الزيادة على الحد الذي كان يفعل قبل الزيادة لكان مجزيا
ووجب اعادته فلذلك يوجب نسخ المزيد والآخر هو الذي لا يغير حكم
المزيد عليه ولو فعل بعد الزيادة على الحد الذي كان يفعل من قبلها
لكان مجزيا وانما يجب ان يضاف اليه الزيادة فهذا سبيله لا يوجب
نسخ المزيد عليه فهذا هو الصحيح فمثال القسم الاول ان يوجب الله تع الصلوة
ركعتين ثم يضيف اليها ركعتين اخريين حتى يصير الفرض اربعا فان ذلك
يوجب نسخ الركعتين لان بعد هذه الزيادة معلوم من حال الركعتين انهما
لا يجزيان متى لم يضف اليهما الركعتين وجب اعادة الصلوة من اولها
فلذلك روي عن عائشة انها قالت كانت الصلوة ركعتين فزيد في صلوة

الحضر

وانما قلنا ان هذا نسخ لان الفعل الاول اذا وقع على الحد الذي ذكرناه كان
واجبا قبل الزيادة وصار كانه لم يكن ومتى فعل مع الزيادة صح
فصار هو مع الزيادة معتبرا به لحكم فساد الاول فعلمنا انه يجب ان يكون نسخا
واما مثال القسم الثاني فهو زيادة النفي على حد الزاني البكر
وزيادة الرجم على حد المحصن وانما قلنا ان هذا ليس بنسخ لان الحد
المعقول في الحالين لم يختلف وانما انضم الزيادة ولم يجب استئنافه لان
هذه الزيادة انما هي حكم عبادة ثابتة في انها لم تغير شيئا من حال المزيد
عليه الا ترى انه لو فعل الاول بعد الزيادة على الحد الذي كان يفعله
قبلها لكان ذلك مجزيا وانما يجب ان يضم اليه الزيادة فقط فبان فرق حكم
هذا القسم الاول وكذلك لو زيد في حد القاذف عشرون لما اوجب ذلك
نسخا لان الثمانين اذا فعلت فقد زيد عليه من غير ان يضم الزيادة اليها
انما كان يجري لو فعلت ولما زيد شيء وانما يجب ضم الزيادة اليها
فقط فان قيل فهذا الوجه ذلك كونه نسخا لان حد الثمانين يتعلق به
رد الشهادة فاذا زيد عليه العشرون لم يتعلق به ذلك فقد تغير حكمه
الشرعي فوجب ان يكون نسخا قلنا ان رد الشهادة لا يتعلق عندنا
باقامة الحد وانما يتعلق بالقذف والذي يوجب الفسق دون اقامة
الحد كان رد الشهادة يتعلق بسائر افعال الفسق دون اقامة الحد
الواحد منه مثل شرب الخمر واللواط والسرقة وغير ذلك يسقط الحال
ولو سلمنا ان رد الشهادة يتعلق باقامة الحد لما اوجب ذلك نسخا لان

يصح

رد الشهادة عبادة اخرى منفصلة عن اقامة الحد الا ترى ان الحد فيه
وان لم يرد الشهادة فاذا صح ذلك لم يوجب نسخ المزيد عليه وصار ذلك
بمنزلة اباحة تزويج المعتدة اذا انقضت عدتها في ان عدتها ان
زيد فيها او نقص لا يوجب نسخا لكن لما لانه حكم اخر يتعلق بانقضاء العدة
طالت العدة لم تقرب فعل العبادة لم يوجب نسخه وكذلك لو تعين حكم ثا
ستر العورة والوضوء والقبلة في الصلوة لما اوجب ذلك نسخ الصلوة فكذلك
القول في رد الشهادة فان قيل اليس حد القذف اذا كان ثمانين في الثمانين
فعل ذلك يكون قد استوفى الحد فاذا زيد عليه عشرون لم يكن بفعل الثمانين
موجب ذلك ان يكون نسخا قيل له هذا الكلام في عبادة لا يتم تحصيله انه يجب
على الامام ان يضم الى الثمانين عشرين حتى يكون قد استوفى الحد الواجب
وقد بينا ان ذلك لا يوجب نسخا فان قيل يجب على هذا ان يقول ان
النقصان من العبادة اذا اقتضى ان لا تصح العبادة اذا اتى بها على ما
كان يوجبها من قبل ان يكون نسخا قيل له كذلك ونبينه بعد هذا
الفصل ان شاء الله فاما زيادة الشرط في بعض العبادات فانه لا يوجب
النسخ اذا كان منفصلا عن العبادة فلا يصح من دونه لانه اذا كان كذلك صار
في حكم عبادة اخرى ويفارق ذلك ما قلناه من الصلوة من زيادة ركعة
فيها لان معنى النسخ ان الصلوة بعد الزيادة تصير مع المزيد في حكم
الشيء الواحد فلم يكن ذلك موجبا للنسخ فاذا ثبت ما قدمناه فكل زيادة تصح
دون المزيد عليه او يصح المزيد عليه دونها فانها لا يوجب نسخا للحكم ان

زيادة

زيادة الثلث
صلوة على ما اوجب الله تعالى من الصلوات لا يقتضي نسخا لها فاما الكفارات
المخيرة فيها فلو فرضنا ان الله تعالى زاد فيها ابعاضا فان ذلك يوجب نسخ تحريم
ترك الثلث لانه كان من قبل يحرم ترك جميع والان لا يحرم ولكن لا يقتضي
ذلك نسخ الكفارات الثلث لما قدمناه من انها لو فعلت على الحد الذي فعلت
قبل العبادة بالرابعة لكانت واقعة موقعها فلم يوجب ذلك نسخا فان
قيل فما قولكم في الذي تذهبون اليه من وجوب الحكم بالشاهد واليمين
يقتضي ذلك النسخ لما اوجب الله تعالى من الحكم بالشاهدين او الشاهد والمرأتين
فان قلتم ذلك فلم يجوز نسخ القرآن بخبر الواحد وذلك خلاف مذهبكم
بل هو خلاف الاجماع وان قلتم ان ذلك ليس بنسخ لان القرآن اذا دل على
ان الحكم بالشاهد الواحد لا يتم الا بان ينضاف اليه الثاني او ينضاف
المرأتين لا يمنع من قيام الدلالة على كون غيره شرطا فيه وقد اجمعت
الطائفة المحقة على جواز ذلك فكان ذلك موجبا للعلم وخرج من باب خبر
الواحد الذي ذكره السائل وانما يقيد الرقبة الواجبة في الظهار
بالايمان فقد يقع القول فيه واما من قال ان زيادة العشرين في حد
القاذف نسخ لم دان تقييد الرقبة بالايمان نسخ فهو موافق لانه لا يمكن ان
يكون ذلك نسخا في المعنى لانهما معا يقولون ان الدليل الاول يقتضي جواز
الكافرة ويقتضي كون الحد ثمانين وان الدليل الثاني يدل على ان الحد مائة
وان الرقبة الكافرة لا تجزي وانما يختلفان في العبارة واحدهما يعبر عن ذلك
بانه ناسخ والاخر يعبر عنه بانه تخصيص فلا طائل في ذلك فان قيل ص

والقياس
جعله نسخاً لا نقبل فيه خبر الواحد ومن جعله تخصيصاً نقبل خبر الواحد فيه
قيل له اما على مذهبنا فلا نقبل في الموضعين خبر الواحد ولا القياس
على ما مضى القول فيه ومن اجاز خبر الواحد في التخصيص وانه قوله في
النسخ فللخصم ان يقول له اذا اولت لا اقبل خبر الواحد فيه لانه نسخ
ولم يرجع في ان ذلك نسخ الا الي ما او اعتل عليه في المعنى الذي نسخ عندي
فعليك ان تدل على ذلك وانه لا يجوز رفض لخبر الواحد فيه فان
عنيت بقولك انه نسخ من حيث لا يقبل فيه خبر الواحد والقياس كنت ناسخاً
للشي على نفسه وذلك غير صحيح فاما من يقول ان الزياده نسخ على كل حال
فيقول فيما يشبه الزيادة التي علم انها ليست نسخاً ان ذلك افتراق بحال
الخطاب ولم يوجد لكن نسخاً وذلك نحو وجوب النية في الصلوة ونحو كون
الرقبة سليمة من العيوب التي تمنع من اجزائها وغير ذلك من المسايل ونقول
ان الزياده انما توجب النسخ اذا دل عليها ما يصح النسخ فيه به ونقول اذا
دل خبر الواحد والقياس على نسخ شيء من القران وجب رده لان
نسخ القران بذلك لا يجوز وعلى هذا يبنى المسايل في الفروع كل احد على
ما يذهب اليه
حكى ابو عبد الله البصري عن ابي الحسن الكرخي انه كان يقول ان العبادة اذا
نسخ بعضها الا يكون ذلك نسخاً لجميعها ويجري ذلك مجرى العموم اذا خص
استثني منه فان ذلك لا يكون تخصيصاً للكل وكان يقول لذلك بان القول
في نسخه بالعلة ولم يوجب ذلك نسخاً للصلوة وكان تلحق بذلك صيام عاشورا
ونسخه بشهر رمضان انا نقول ان النسخ تناول الوقت لا العبادة وانا لو [illegible]

من الصوم في رمضان هو الذي كان واجباً في عاشورا وكان يحمل ذلك الصلوة
في ان الشرط الحاصل في العبادة الاولة يجب ان يكون حاصلاً للثانية ايضا
ونقول اذا كان المتقرر في صوم عاشورا المرجوة تبيته غير مسه فكذلك
يجب في رمضان لان صوم رمضان هو صوم عاشورا وانما سبق وقته فذهب
بعضهم ان الي النقصان في العباده يقتضي النسخ وفي كلام شيخنا ما يدل
على ذلك والخلاف ان النقصان يقتضي نسخ ما اسقط لانه كان واجباً
في جملة العبادة ثم انه لم يجب وانما الخلاف في انه يقتضي نسخ ما بقي
من العباده ام لا والذي ينبغي ان يعتمد في هذا الباب ان يقال ان
العبادة الشرعية قد يكون جملة ذات شرط كالصلوة ويكون فعلاً
واحداً وله شروط وقد يكون فعلاً مجرداً عن الشرط اذا كانت العبادة
فعلاً واحداً فالنسخ انما يصح فيها باسقاط وجوبها ولا يصح ان ينسخ
بعضها لانه لا بعض لها فاما نسخ شرطها فانه لا يوجب نسخها وكذلك
نسخ شروط الجملة التي هي ذات شروط لا يوجب نسخها الا ان يخرج الشرط حال
ان يكون في حكم التابع للمشروط لانه يجب الجملة وليس في نسخه نسخ
المشروط وهذا مثل ان ينسخ الطهارة فان ذلك لا يوجب نسخ الصلوة
بل يجب حكم بقاء الصلوة على ما كانت عليه من قبل فاما اذا نسخ بعض تلك
الجملة كنسخ البدل وكنسخ ركوع او سجود فان ذلك يوجب الجملة لان تلك الجملة
في المستقبل لو اوقعت على الحد الذي كانت واجبة والامر يجزئ ووجب اعادتها
فصار نقصان عبده لم اخراج الصلوة من كونها [illegible] فلذلك وجب

ان يكون نسخا ومن عين له الزيادة بانها في هذا الوجه فيجب ان يكون مثلها في انه نسخ فان قيل ان القبلة اذا نسخت فالتوجه في الصلوة هي عبادة مبتداة لم يكن مثله من قبل واجبا فكيف يصح انه نسخ قيل له انه وان لم يجب الصلوة من قبل على هذا الوجه فانه كان واجبا في قبل الصلوة لو فعلت لم تجز فوجب ان يكون اسقاط القبلة نسخا اكثر من هذا الوجه فاما صوم عاشورا فانما يقال انه نسخ برمضان بمعنى ان عند سقوط وجوبه امر بصيام رمضان لا لان صوم رمضان نسخ لان الحكم انما ينسخ بما اخر اذا لم يصح ان يجتمعا على وجه فاما اذا صح وجوب الثاني مع الاول ويمكن فعلهما جميعا فاحدهما لا يكون ناسخا للاخر ولذلك قلنا ان قوله تعالى ولابويه لكل واحد منهما السدس لا نعلم انه وجب نسخ الوصية للوالدين والاقربين لان اجتماع الوصية والميراث لهما غير منكر بل هو الصحيح الذي نذهب اليه ومن خالفنا في ذلك يحتج الى ما روي عن قول النبي صلى الله عليه لا وصية لوارث ويدعي ان ذلك مجمع عليه وعندنا ان هذا خبر واحد لا ينسخ به ظاهر القران وكونه ان صوم عاشورا نسخ في الحقيقة برمضان يصح ان يصرف النسخ الى الوقت الذي من حق النسخ ان يتناول الافعال الواقعة في الاوقات لا الاوقات بعينها لانها ليست من فعل المكلف

لا خلاف بين اهل العلم ان نسخ الكتاب بالكتاب يجوز والعلة في ذلك بينة وذلك لانهما في وجوب العلم والعمل سواء وكما يجوز تخصيص احدهما بالاخر وكان احدهما يصاحب فكذلك يجوز نسخ احدهما بالاخر ولا يلزم على ذلك دليل العقل الذي لا ينسخ الكتاب به لانا قد بينا ان من شرط النسخ ان يكون واقعا بدليل شرعي فاما معنى النسخ فقد يقع بدليل العقل وقد وقع ما قلنا انه جائز لان الله تعالى نسخ الاعتداد حولا بالاعتداد بالاربعة اشهر وعشر ونسخ الصدقة قبل المناجاة ونسخ ثبات الواحد لعشرة وكل ذلك بالكتاب وان كان المنسوخ به ثابتا واما السنة فانما تنسخ بالسنة ايضا اذا تساويا في الدلالة فان كانت الاولى جمع لخبار الاحاد فعلى مذهبنا ذلك ساقط لانا لا نعمل بها وعلى مذهب الفقها يجوز نسخها بمثلها لانهما اذا كانا طريقهما العلم فحكمهما حكم الكتاب وان كانا جميعا طريقهما العمل فحالهما ايضا سوا فيجب صحة نسخ احدهما بالاخرى وقد وقع ذلك على ما روي عن النبي صلى الله عليه انه نهى عن ادخار لحوم الاضاحي وزيارة القبور فنسخ ذلك واباح الزيارة وادخار لحوم الاضاحي ولا فصل بين نسخ قوله بفعله او قوله بقوله وقد وقع ذلك عند الفقها لانه كان امر صلى الله عليه على ما روي بقتل شارب الخمر في المرة الرابعة ثم اتي به وقد شرب رابعة فحده ونسخ به قوله وعندنا ان هذا الحكم غير منسوخ بل هو ثابت فاما نسخ الكتاب بالسنة ونسخ السنة بالكتاب فسنذكر القول فيه ان شاء الله واما الاجماع فعندنا لا يجوز نسخه لانه دليل لا يتغير في جميع الاوقات لان العقل عندنا يدل على صحة الاجماع وما هذا حكمه لا يجوز تغيره فيتطرق اليه النسخ ولذلك لا يصح النسخ به لان من شان الناسخ ان يكون دليلا شرعيا متاخرا

العقل
عن المنسوخ وذلك لا ينافي الاجماع على مذهبنا فجرى ذلك مجرى ادلة
العقل التي لا يجوز النسخ بها على ما مضى القول فيه واما على مذهب الفقهاء
فلا يجوز ايضا نسخه لانه دليل قد استقر بعد انقطاع الوحي ونعلم
انه لا يصح النسخ فيجب امتناع النسخ فيه وكذلك لا يصح النسخ به لمثل
ما قلناه نحن من ان من شان الناسخ ان يكون متاخرا عن المنسوخ ومن حكم
اذا كان ناسخا ولا يجوز ان تجمع الامة بعد ذلك على خلافه لان ذلك
يؤدي الى بطلان الاجماع فاما اذا اجمعوا على شي فيمن ورد الخبر بخلافه
نحو اجماعهم على غسل الرجلين على مذهبهم ولا وضوء على من مس ذكره
وقد وردت السنة به فانما يستدل بالاجماع على ان الخبر غير صحيح ولا
يجب قبوله فاما ان يكون منسوخا به فلا وانما قالوا ذلك لانه لو كان
لما اجمعت الامة على انه نسخ بغيره لا بنفسه لانهم سوغوا الاجتهاد ولا
يخالفونا او يستدلوا بالاجماع على انه نسخ بغيره لا بنفسه فان قيل
يجوز ان ينسخ اجماعهم على قولين باجماعهم على احدهما لان هذا الاجماع
قد دل على ان القول الاخر الذي سوغوا من قبل القول به قد حرم
القول به وهذا نسخ للاجماع قيل له هذا يسقط على مذهبنا لانهم
اذا اجمعوا على ان كل واحد من القولين جائز لا يجوز ان يجمعوا بعد ذلك
على احد القولين لان ذلك ينقض الاجماع الاول وانما يصح ذلك على
مذهب من قال بالاجتهاد بان يقول قالوا بالقولين من طريق الاجتهاد
ثم اداهم الاجتهاد الى القول الاخر وعلى هذا لا يكون ذلك نسخا لانهم انما
سوغوا

على صحيح البينت

ابتنا فالرجوع القولنا الاجتهاد

سوغوا القول بالاول بشرط ان لا يكون هناك ما يمنع من الاجتهاد كما
ان من غاب عن الرسول فانما يجتهد في المسالة بشرط ان لا يكون من النبي
عم نص فاذا وجد الاجماع على احدهما عدم الشرط الذي لاجله جوزوا القول
بالاخر فحرمة القول لهذه العلة لا لانه منسوخ واما القياس وعندنا
انه غير معمول به في الشرع على ما يدل عليه في المستقبل فلا يصح نسخه
ولا النسخ به واما على مذهب من قال بالعمل به فلا يصح ايضا نسخه
لانه يتبع الاصول فما دامت الاصول ثابتة نسخه لا يصح والنسخ به لا
يصح ايضا لان من شرط صحته ان لا يكون في الاصول ما يمنع منه فلو
جوزوا نسخ الاصول لجوزوا نسخ الاصول بقياس بطل ان يوجد على
الشرط الذي يصح عليه فاما الاجتهاد على مذهب الفقهاء فلا يصح
النسخ فيها لانه يجوز ان يرجع من اجتهاد الى اجتهاد ويجوز ان لا
يرجع وليس يجوز ان يقال ان احد القولين نسخ الاخر ولذلك
قال معاذ اجتهد برايي ان لم اجد في الكتاب ولا في السنة وكذلك
غيره من الصحابة كانوا ايثرون اجتهادهم للنصوص فاما ما فحوى
القول فلا يمتنع نسخه لان اللفظ يدل عليه كما يدل على ما يتناوله
صريحه فان قيل هل يجوز ان ينسخ ما فيه فحوى الخطاب بثبوت
صريحه كان ضرب الوالدين مع تحريم قول لهما اف قيل له لا يمتنع
لانهما في الحكم بمنزلة ما يتناوله العموم المسمى نسخ بعض ذلك مع بقاء
البعض لا يمتنع ويفارق القياس لان نسخه مع ثبات اصله لا يصح لان صحة

الاصل لصحة الفرع فما دام ثابتًا فيجب صحته ولن لكلا لا يجوز بها القياس
مع نسخ اصله لما ذكرناه من لحاله وفي الناس من منع ذلك وقال لا يجوز
ان يثبت صريحه ويرتفع فحواه لان ذلك مناقضة ويستحيل في العرف
لانه لا يجوز ان يثبت صريحه ويرتفع فحواه لان ذلك مناقضة ويستحيل في
العرف لانه لا يجوز ان يثبت صريحه ويرتفع فحواه ان يقال فلان لا
تظلم مثقال ذرة وهو يظلم القناطير او فلان لا ياكل رغيفا ثم تقول
هو ياكل مايه رطل اذ الكلام كذلك فلا يدخل النسخ في ذلك ولا يصح واما
النسخ باقرار النبي صلى الله عليه وسلم والعمل فقد بيناه في باب الافعال ان شاء الله

مذهب المتكلمين

ياجمعهم من المعتزلة وغيرهم وجميع اصحاب ابي حنيفة ومالك الى
ان نسخ القران بالسنة المقطوع بها جائز ثم يقول لا يصح بخبر الاحاد
لكن الشرع منع من ذلك وهو الاجماع على ان خبر الواحد لا ينسخ به القران
والا كان ذلك جايز الا انه ثبت عندهم تخصيص عموم القران وبيان مجمله
باخبار الاحاد وفي هذه المسئلة نقل الا انه ذكرنا تعلق من الفريقين على
ضرب من الايجاز واستدل من قال بجواز ذلك انه اذا اوجبت السنة
المقطوع بها العلم والعمل ساوت الكتاب في ذلك فيجوز حصول نسخه
بها كما يجوز ان يبين ويخصص بها وانما لا يجوز نسخها بخبر الواحد
للاجماع الذي ذكرناه والا كان جايزا وقالوا ايضا النسخ انما كان واقعا
في الاحكام التي هي تابعة للمصالح وكانت السنة في الدلالة على الاحكام كالقران

لا

لا يختلفان فيجوز جواز نسخه بها قالوا ومرتبة القران في باب الاعجاز على السنة
لا تخرجها عن التساوي فيما ذكرناه سيما وذلك ان نسخ الشريعة انما يصح
حيث كان دلالة على ان الحكم المراد بالاول ان يريد بر الخايب وقد علم
ان قوله تعالى اذا كان واجبا ولم يكن قرانا في باب الدلالة على ذلك كالقران في
جواز نسخ القران لان الذي يختص القران به من الاعجاز لا اثر له فيما به
يصح النسخ من الدلالة على الحكم لان نفي كونه معجزا مع كونه قولا لله تعالى لا
يخرجه من ان يدل على الحكم كما اذا لم يكن معجزا الا ترى ان التوراة
دلالة على الحكم وان لم يكن معجزا فاذا صح ذلك لم يكن القران معجزا اعتبار
في صحة نسخه بالسنة باشيا منها قوله تعالى وانزلنا اليك الذكر لتبين
للناس ما نزل اليهم قالوا فجعله اسه مبينا للقران فلو نسخه لكان فيه
انزاله والانزال صفة البيان واعترض من خالف في ذلك بان انزاله اذا
نسخه بالسنة فقد بين الوقت الذي يزول فيه العبادة وهذا في انه
بيان جار مجرى التخصيص ولو لم يكن ذلك بيانا تاما لم يمكن في صيغه
تعالى بانه مبين دليل على انه لا يفعل الا بيان كما يدل على انه لا
يبتدي باحكام شرعها وقال ابو هاشم ان معنى قوله لتبين للناس
ما نزل اليهم اي لتبلغ وتؤدي لان الاداء بيان ومتى حملنا الاية
على هذا وفيها حملها في العموم لانه مؤد لكل ما انزل الله ومتى حملت على
البيان الذي هو على التفسير حملت على التخصيص واذا امكن حمل الاية
على العموم كان اولى من حملها على الخصوص واستدلوا ايضا بقوله تعالى

وكذلك حال السنة في ذلك يجب
ان يكون حال القران في جواز
صح

واذا بدلنا اية مكان اية قالوا فبين انه يبدل الاية بالاية وذلك يمنع
ان ينسخ بالسنة واعترض على ذلك من خالف بان قال ليس فيه انه
لا يجوز بان يبدل الاية بالاية فالتعلق به لا يصح ولانه لا يدل على موضع
الخلاف من نسخ حكم الاية بالسنة لانه انما ذكر ان الاية تبدل بالاية ولم يذكر
الحكم واستدلوا ايضا بقوله قال الذين لا يرجون لقاءنا ائت بقران غير هذا
او بدله قل ما يكون لي ان ابدله من تلقاء نفسي فبين ان تبديله لا يقع الا بالكتاب
وقال من خالف في ذلك ان قوله قل ما يكون لي ان ابدله من تلقاء نفسي
يدل على انه لا ينسخ الاية الا بوحي من الله تعالى قرانا كان او غير قران وكذلك
نقول لان النبي صلى الله عليه وآله لا ينسخ القران من قبل نفسه على حال واقوى
ما استدلوا به في هذا الباب قوله تعالى ما ننسخ من اية او ننسها نات
بخير منها او مثلها واستدلوا بهذه الاية من وجوه منها ما ذكره ابو العباس
بن سريج انه قال لما قال تعالى نات بخير منها او مثلها احتمل ان يراد به
الكتاب واحتمل غيره فلما قال الم تعلم ان الله على كل شيء
قدير علم انه اراد بما ياتي ما يختص هو بالقدرة عليه وهو القران
المعجز وكانه قال نات بخير منها او مثلها مما يختص بالقدرة عليه ومنها
انه تعالى قال نات بخير منها او مثلها فاضاف ما ياتي به الى نفسه والحقيقة
والسنة لا تضاف اليه تعالى في الحقيقة ومنها ان الظاهر في الاستعمال انه
انا قيل لا اخذ منك ثوبا الا اعطيك خيرا منه انه يراد به من جنس
الاول وكذلك قوله ما ننسخ من اية او ننسها لما ذكر في الاول انه قد يجب
انا لو

يكون هو المراد بقوله نات بخير منها او مثلها فكانه قال نات بخير منها نات بخير
منها او مثلها ومنها ان الاية انما يكون خيرا من الاية بان يكون انفع منها في المنفعة
بالاية نفع مثلا وبها او بامتثال حكمها فيجب ان يكون ما ياتي به يزيد في النفع على
ما نسخه ولا يكون زايدا عليه الا ويحصل به النفع من كلا الوجهين والسنة
لا يصح ذلك منها وذكر من خالفهم في هذا المذهب في تاويل هذه الاية وجها
قويا هو المحكي عن ابي هاشم وهو انه قال ليس في قوله نات بخير منها دلالة
على ما ياتي به هو الناسخ لانه لو لم يقل نات بخير منها لكان ناسخا ونحوه ان
ينسخ الاية بشيء آخر ثم ياتي بخير منها والجايز في نصر المذهب الاول عن هذا
بان قال اذا ثبت انه لا بد ان ياتي باية اخرى وكل من قال بذلك قال انها
يكون ناسخة لان من جوز نسخ القران بالسنة قال يجوز ان ينسخه بالسنة وان
لم ياتي باية اخرى ولكن قوله خالف الاجماع وجب اطراحه واعترض على
الاستدلال بالاية ايضا بان قالوا قوله ما ننسخ من اية او ننسها نات
بخير منها يقتضي ثبوت النسخ فيها الا ياتي بخير منها فلو كان النسخ عام
ما في منه ويقع لما صح حصول نسخ الاية قبل ان ياتي بخير منها ناسخا
بان افعل وان صح قوله ما ننسخ من اية او ننسها لان القايل انا لا ابطل الحكم
الا بالسكون ولا اعدم السواد عن المحل الا بان يطرا عليه البياض وان
كان المبطل للسواد هو البياض الطاري وكذلك المبطل للحركة السكون
الذي يطرا عليه فكذلك القول في الاية واعترض ايضا على الاستدلال
بالاية بان قالوا ليس في ظاهر الاية نسخ حكم الاية وهو موضع الخلاف وهذا ايضا

يسقط بالاجماع لان احدًا لا يفصل بين نسخ الاية وبين نسخ حكمها فمن فصل
بينهما كان مخالفا للاجماع وقالوا ايضا ان نسخ الاية وانساوها اذا حمل
على ان المراد به انه سبحانه يصرف صدور الرجال عنها سبحانه هو الفاعل لذلك
ولا يصح وقوع ذلك بالسنة ومتى حمل على ان المراد به ان يبين تلاوتها ليس
بطاعة فذلك يصح بالسنة والقرآن جميعا ولم يظهر الامور ان نقول
انا احمل الاية على الامرين جميعا على انه لا ينسيها عن صدور الرجال
الا الله تعالى ولا يمتنع ان تلاوتها ليس بطاعة الا انه ان لحق الجمل
منه او مثله وان ذلك لا يقع بالسنة اصلا فهذا الظاهر واعترضوا
ايضا على الاستدلال بها بان قالوا قولنا كذا خير من كذا يستعمل
بمعنى انه انفع لصاحبه وانه قد زاد في باب النفع على غيره واذا
ثبت ذلك جاز ان يقال انه يأت بخير منها اي انفع للمكلف منها
والمعتبر في هذا الموضع هو ما يستحق بالفعل من الثواب وليس
يمتنع ان يكون الثواب بما دلت السنة عليه من الفعل اكثر مما
يستحق على الفعل الذي دلت الاية عليه وعلى تلاوتها فيصح من
هذا الوجه نسخ الاية بالسنة وان نستدل بنفس الاية على ما نقول
واجاب من نصر المذهب الاول عن ذلك بان قال لو كان يجب على هذا
التقدير ان يطلق بالاطلاق ان السنة خير من القرآن ويراد بذلك انه
اكثر ثوابا وفي اطلاق ذلك خروج عن الاجماع واعترضوا على الوجه الاول
من الاستدلال بالاية بان قالوا ان نات بخير منها وصفا ذلك الى

حم

نفسه لا يدل على ما قالوه لان عندنا النسخ انما يقع بالوحي الذي اتاه
الله تعالى وان كان بالسنة يستدل عليه او يعلم فقد اعطينا الضمان
حقها وقالوا ايضا في الوجه الثاني انه لا يمتنع ان يقول القائل لاحد
منك كذا واعطيك كذا ما هو انفع منه وان لم يكن من جنسه انه هو
يقول الرجل لصاحبه مصرحا لا اخذ منك ثوبا الا واعطيك ما هو
خير منه من الدنانير ولا اخذ منك دوابا الا واعطيك ما هو انفع لك
منها من البستان وغير ذلك وقالوا في الوجه الثالث من قوله تعالى الم
تعلم ان الله على كل شيء قدير وانما يريد به انه القادر على ان ينسخ
الاية بما يعلم انه اصلح للعباد من المنسوخ والذي يختص بذلك هو
الله تعالى واستدل بعض اصحاب الشافعي على صحة ما ذهبوا اليه بان
قالوا لا يجوز ذلك من جهة العقل لان ذلك ارتيابا بالنبي صلى الله عليه وآله
واستدل على ذلك بقوله واذا بدلنا اية مكان اية والله اعلم بما ينزل
قالوا انما انت مفتر بل اكثرهم لا يعلمون ثم بين انه يبين برفع
هذا التهمة بان المبدل هو الله تعالى بما انزل وهذا غلط لان الله تعالى
ذكر انهم ينسبونه الى الافتراء عند تبديل الاية بالاية فان كان انما يلحقهم
من الارتياب قد يمنع من نسخ الاية بالسنة فيجب ان يمتنع نسخ الاية
بالاية ايضا وكيف يمنع العقل من ذلك ومن علم كون القرآن معجزا
يعلم صدقه فيصير منفيا عنه الارتياب بقوله اذا نسخ الاية بالسنة وليس
نسخه بالسنة نسخا من تلقاء نفسه بل هو نسخ له بالوحي الذي انزل عليه

فهو الحكم كانه نسخ انه باية وفي الناس من قال ان العقل يجيز ذلك
لكن لم يرد ذلك في السنة ولم يثبت به فهذا وجه الا انه ليس بكلام في هذه
المسئلة لان صاحبها مقر بجواز ذلك وانما انكر وجوده ولو وجب ان
يبين له الوجود ومن يذهب الى ذلك فلا اثبات كونها ويتعلق بها
وربما ذكرناها ان عرض ما يحتاج اليه ولا يجوز له اذا تبين ذلك
ان يتاوله لانه ليس يستند الى دليل يصح له التاويل واما من قال
انى لا اقول ان نسخ القران بالسنة جائز في العقل ولا يجوز ان يحكى
شك وقد علمنا بالشرع المنع منه فقد ذهب عن معنى هذه اللفظة لان
المراد بها ان نسخ القران بالسنة من القبيل الذي شك في حاله هل
سعد اسرع برام لا وانه من جنس ما لا يجوز ذلك فيه وهذا لا
يصح الامتناع منه كما لا يصح للانسان ان يقول شكا يجوز ان يعبد
الله بصلوة سادسة اولا وان علمنا بالسمع انه لم يتعبد بها وهذه
جملة كافية في هذا الباب واما نسخ السنة بالكتاب فالظاهر من مذهب
الشافعي المنع منه وهو الذي صرح به في رسائله جميعا وفي اصحابه
من يضيف اليه جوازه لكن والاول اظهر من قوله لكنه لما راى
هذه المسئلة تضعف على النظر جعل قولا اخر على حسب ما يفعله
كثير منهم واما الباقون من الفقهاء والمتكلمين فعلى جواز ذلك وتعلق
من منع من ذلك بان قال اذا لم يجز نسخ القران الا بالقران لمساواته
في الرتبة فكذلك لا ينسخ السنة بالكتاب لمثل ذلك ولانه جعل عليه
ع

ع ابنا فلا يجوز ان ننسخ سنته بالقران لان في ذلك اخراج احكامه ان
تكون منسا بل موجب كون سنته منسوخة بالقران والذي يدل على
ذلك انه قد ثبت ان القران اقوى في باب الدلالة من السنة على الاحكام
فاذا كان اقوى منها جاز نسخها بالسنة التي هي دونها في القوة ومن
ذهب الى المنع من جواز نسخ القران بالسنة ولجاز نسخ السنة بالقران
لو قيل لم امنع ذلك من حيث التساوي في باب الدلالة بل امتنعت
من تلك الايات التي ذكرتها دلت على المنع من ذلك والا كان ذلك جائزا
وان كان بعضه ادون من بعض اذا كانا متساويين في الدلالة ومن
ذهب الى الجواز في الموضعين كانت هذه الشبهة عنه ساقطة فان قالوا
ان الله لو نسخ سنة عمر بانه يبين لها لامر نبيه بان يبين سنة ثانية
نسخ بها سنته الاولى لئلا يلتبس النسخ بالبيان قيل له ان الاية لا
تخرج من ان تدل بظاهرها على نسخ السنة او لا تدل بظاهرها على
ذلك فان دلت على ذلك فالنسخ بها يقع والسنة تكون مؤكدة وان لم
تدل الا بان السنة جاز القول بان السنة تنسخ من حيث كانت بها يعلم
نسخ السنة الاولى واذا صح ذلك فما الذي يحوج الى بيان سنة ثانية والاية
دالة بظاهرها على نسخ السنة الاولى وكيف يلتبس ذلك بالبيان ومن حق
البيان ان يكون بيانا لما لا يعرف المراد به بظاهره والنسخ بالضد منه ومن
حق الدليل ان لا يتاخر المبين والنسخ بخلافه واما من لم يتبع لبيان للناس
ما نزل اليهم لا يمنع من ان ينسخ سنته قالوا لانه ليس في نسخها به خروج

لهام ان يكون قد بين ما اريد بها فانما يمنع النسخ على ان لا يبطل
ما اريد بها من زوال الحكم في المستقبل ومما يبين جواز نسخ السنة بالقران
دون غير ذلك وهو ان تاخير الصلوات عن اوقاتها في الخوف كان هو
الواجب او لا ثم نسخ ذلك بالمنع من تاخيرها بما بين له تعالى فان خفتم
فرجالا او ركبانا واما نسخ الكتاب فقد وقع ايضا وقد ذكرنا الامثلة
في ذلك ومن ذلك انه كان حد الزانية الامساك في البيوت حتى يموت
بقوله تعالى واللاتي ياتين الفاحشة الاية وحد الرجال الاذى ثم نسخ
بقوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة وذهب
من خالفنا في ذلك الى ان ذلك نسخ عن المحصن بالرجم فاما على ما
يذهب اليه اصحابنا فانه يجتمع له الجلد والرجم جميعا ولا يكون
ان احدهما منسوخا وهذه جملة كافية في هذا الباب

يعلم الناسخ ناسخا والمنسوخ منسوخا بشيئين احدهما
ان يكون الثاني مبينا عن النسخ لفظا او يقتضي ذلك من جهة المعنى
ولهذين الوجهين تفصيل فاما ما يقتضيه ذلك لفظا فعلى وجوه
احدها ان يرد الخطاب بان الثاني قد نسخ الاول نحو ما روي
ان رمضان نسخ عاشوراء وان الزكاة نسخت الحقوق الواجبة في
الاموال وثانيها ان يرد بلفظ التخفيف نحو قوله تعالى الان خفف الله
عنكم في نسخ ثبات الواحد للعشرة بالواحد للاثنين ونحو قوله تعالى
ءاشفقتم ان تقدموا بين يدي نجواكم صدقات فاذ لم تفعلوا وتاب الله
عليكم

عليكم فنبه بذلك على وجوب سقوط ذلك وثالثها نحو ما روي عنه ع
كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها وعن ادخار لحوم الاضاحي
الا فادخروها وكل ذلك ادلة تقتضي زوال الحكم الثابت بنص متقدم
عن لفظ يرد ذلك على وجه لولاه لكان ثابتا بالاول فيجب ان يكون ناسخا
له والاول منسوخا به وان اختلفت عبارته واما ما يعلم ذلك من جهة المعنى
نحو ان يوجب النبي ع ثم يوجب ما يضاده على وجه لا يمكن الجمع بينهما الى
وعلى ذلك من الالفاظ وعلم بذلك انه ناسخ للاول فعلى هذا يجري
هذا الباب وقد يعلم الناسخ ناسخا بان اذا كان اللفظ والمعنى لا
يتنافيان من ذلك نحو ما تقوله الفقهاء من نسخ الوصية
للوالدين والاقربين باية المواريث لان ظاهر الاية لا يعلم نسخ ذلك
وانما يعلم ذلك عن سلمه بقوله عليه السلام ان الله اعطى كل ذي
حق حقه فلا وصية لوارث وهذا وان كان عند بعضهم صحيحا لان
عندنا الصحيح الوصية للوارث وانما ذكرناه لان ذلك وجه كان يمكن
ان يقع به النسخ واما طاوس فذهب الى ان الوالدين يثبت لهما
الوصية اذا كانا كافرين لم ينسخ الاية فانما خصصها بالكفر واما تاريخ
الناسخ والمنسوخ فمعرفته من وجوه احدها ان يكون في لفظ الناسخ
ما يدل على انه بعده مثل ما قدمنا ذكره ومنها ان يكون الناسخ مضافا
الى وقت او غزاة يعلم انه بعد وقت المنسوخ ومنها ان يكون المعلوم من
حال الراوي لاحدهما انه صحب الرسول ع بعدما صحب الاخر وعنه صحبته لم تكن

صحبة الاول والمعلوم من حال الحكم الاول انه كان في وقت قبل وقت صحبة
الثاني وذلك نحو ما روي في حديث قيس بن طلق انه جاء الى النبي صلى الله عليه
وهو يؤسس المسجد فسأله عن مس الذكر ومعلوم من حال ابي هريرة
انه صحب النبي عم بعده وقد يعلم التاريخ بقول الصحابي بان يقول او يحكم
ان احد الحديثين كان بعد الاخر وليس يجب من حيث لم يجز ان ينسخ
بقول الصحابي الكتاب الا يعرف بقوله التاريخ لان التاريخ شرط في صحة
النسخ وطرق العلم به كثيرة فصح الرجوع الى قوله لانه لا يتبع فيه ليس كما صح
اثبات الاحصان بالشاهدين وان لم يصح بهما الحكم بحد الزنا وليس يجب
اذا علمنا التاريخ بقول الصحابي ان نقلده اذا اخبرنا به والا وقفنا
فيه لان ذلك يجوز دخول الشبهة فيه ولذلك لم يقبل كثير من الفقهاء
قولهم قال بعض الصحابة ان المسح على الخفين نسخ الكتاب فما علمنا انه
انه ليس طريقه النسخ وكذلك لم يقبل قول من قال ان الماء من الماء منسوخ
واما اذا قال الصحابي ان كذا كان حكما ثابتا ثم قبل وانه قد نسخ فقط
ولم يذكر ما به نسخ وابا عبد الله البصري حكى عن ابي الحسن انه كان يرجع الى
قوله وذلك نحو قول ابن مسعود حين ذكر له التشهد التحيات الزاكيات يخوض
فقال كان هذا مرة ثم نسخ بتشهده ونحو ما روي عن ابن عمر وابن عباس
في الرضاع انهما قالا كان الواجب التوقيت واما الان فلا وذهب غيره الى
انه لا يرجع الى قول الصحابي في ذلك لانه اذا جاز فيما صرح بانه ناسخ الا
يكون ناسخا في الحقيقة فان اعتقد هو فيه ذلك فغير ممتنع ان يطلق ذلك
الطلاقا

اطلاقا ولم يذكر ما لاجله قال انه منسوخ ولو ذكره كان مما لا يقع النسخ به
ولو علم من حاله انه اذا ذكر انه منسوخ لامر لا يلتبس لوجب الرجوع الى قوله وقد
يعلم التاريخ بان احد الخبرين يقتضي حكما معلوما بقيه شرعه والاخر يقتضي
حكما شرعيا فيكون ذلك هو الطاري على الاول نحو ما ذكر من مس الذكر لان حديثهم
وجوب الوضوء من مسه هو الطاري فيصح ان ينسخ به حديث نفيه وقد
يعلم ذلك بان يكون احد الحديثين يقتضي حكما شرعيا معلوما من حاله انه المبتدا
به في الشرع والاخر يقتضي حكما ثابتا فيعلم انه بعده فاما التاريخ الا يعلم الا
بهذه الوجوه التي حصرناها او ما كان بها خاصا فاما اذا عدم التاريخ فقد
بينا القول في ذلك في باب الاخبار المتعارضة وهذه الجملة كافية في هذا
الباب الكلام في الافعال فصل في ذكر جملة من الافعال ومن يضاف
اليه واختلاف احوالهم اذا اردنا ان نبين احكام الافعال فلا بد من ان
نبين اولا معنى الفعل وحده لنعلم ذلك ثم نبين حكمه فحد الفعل ما
حدث وقد كان مقدورا قبله وهو على ضربين منه ما لا صفة له زائدة
على حدوثه نحو كلام الساهي والنائم وحركاته التي لا تتعداه والضرب الاخر
له صفة زائدة على حدوثه وهو على ضربين احدهما قبيح والاخر حسن
فحد القبيح هو كل فعل وقع من عالم بقبحه او متمكن من العلم بذلك
على وجه كان يمكنه الا يفعله فيستحق به الذم من العقلاء ولا ينقسم ذلك
في كونه قبيحا وربما انقسمت اسماؤه الى كفر وفسق بكبيرة وصغيرة عند
من قال بذلك واما الحسن فينقسم ستة اقسام احدها ما ليس له صفة



زايد على حسنه وحده ما يساوي فعله وتركه فلا يستحق بفعله مدحا ولا
بتركه ذما وهو المسمى مباحا وطلقا وغير ذلك الا انه لا يسمى بذلك الا اذا
علم فاعله ذلك او دل عليه ولذلك لا يوصف فعل القديم بالعقاب
مباح وان كان بصفته لما ذكرناه من انه لم يعلم ولم يدل عليه بل هو عالم
بر لنفسه والثاني ما له صفة زايدة على حسنه وحده ما يستحق بفعله
المدح وهو على ضربين احدهما ما لا يستحق بتركه الذم والاخر يستحق
بتركه الذم فما لا يستحق بتركه الذم هو المسمى ندبا ومستحبا ومرغبا فيه الا
انه لا يسمى بذلك الا اذا علم فاعله ذلك على ما قلناه في المباح وينقسم
هذا القسم قسمين احدهما ان يكون نفعا واصلا الى غير فاعله فيسمى بانه
تفضل واحسان ويساوي فيه فعل القديم والمحدث في التسمية بذلك
والقسم الآخر يتعدى الى الغير وهو المسمى بانه ندب ومستحب على ما قدمناه
واما الذي يستحق بتركه الذم فعلى ثلثة اضرب احدها انه متى لم يفعله
الفاعل ولا ما يقوم مقامه استحق الذم وهو المسمى بانه واجب مخير
فيه وذلك نحو الكفارات الثلث وما اشبه ذلك وقضا الدين وغير ذلك
الثاني ما اذا لم يفعله بعينه استحق الذم وهو الموصوف بانه الواجب
المضيق وذلك نحو رد الوديعة ووجوب رد ما ثبت ولزم العوض بعينه
وغير ذلك والثالث انه اذا لم يفعله من وجب عليه ولا من يقوم مقامه فعله
مقام فعله استحق الذم وذلك المسمى من فرض الكفايات نحو الصلوة
على الاموات وتغسيلهم ودفنهم ونحو الجهاد وغير ذلك واما قولنا في
الفعل

في الفعل انه مفروض وواجب فعبارتان عن معنى واحد الا انه لا يسمى فرضا
الا اذا علم فاعله وجوبه او دل عليه كما قلناه في المباح والندب وقد
يعبر بالفرض عما وقع في الشرع مقدرا وذلك نحو ما قيل ان ذلك من فرض ابيض
الصدقة والمراد به مقاديرها ونحو ما روي عنه عم انه من فرض صدقة
الفطر صاعا من تمر والمعنى بذلك انه قدرها ويحتمل ان يكون المراد به
انه اوجبها واما قولنا في النبي انه سنه فهو ان النبي عم فعله او امر بادآبه
اذا كان بينهم فعله ليقتدي به وهو ماخوذ من سنن الماء اذا والى
بين صبه ولا فصل بين ان يكون واجبا او ندبا او مباحا وربما خص
الفقهاء هذه اللفظة فيما يكون مندوبا اليه من الشرعيات ليفصلوا
بينه وبين الواجب فيقولون ركعتي الفجر سنة وصلوة الليل سنة وصلوة
العيد فرض فهذا الاصل ما قدمناه واما الفعل الحسن فعلى جميع مراتبه
يقع من كل فاعل قديما كان او محدثا الا انه لا يمنع من التسمية في
بعض الاقسام في افعال القديم لما حكيناه ووصفناه من الشرط المفقود منه واما
القبيح فانه يختلف احوال الفاعلين فيه فالقديم تع لا يجوز ان يقع منه
شي من القبيح لعلمه بقبحه ولانه غني عنه واما الانبياء عم فكذلك لا
يقع منهم شي من القبيح اصلا سوا كانوا من البشر او من الملايكة وكذلك حكم
الايمة الحافظين للشرع فاما ما ليس بنبي ولا رسول ولا امام فانه
يجوز ان يقع منه الفعل القبيح الا من اخبر الله تع عنه انه لا يختار القبيح
فيعلم ذلك من حاله سوا كانوا من البشر او من الملايكة لاختلاف حالهم في ذلك

الانبيآء عم

وقد لا يمتنع من الانبيآء والمرسلين والائمة عم ما ينفر عن قبول اقوالهم وان
لم يكن ذلك قبيحاً وامثلته كثيرة لا نحتاج الى ذكرها هاهنا وقد يجوز ان
يختص النبي عم بافعال شرعية دون غيرهم وكذلك يجوز في احاد الامة
ان يختص واحد منهم بشيء من الشرع دون غيره وهذه جملة كافية في هذا الباب
ان شاء الله تع فصل في ذكر معنى التاسي بالنبي عم وهل يجب اتباعه في
افعاله عقلاً وسمعاً وكيف القول فيه التاسي لا يكون الا باعتبار شيئين
احدهما صورة الفعل والثاني الوجه الذي وقع عليه الفعل والذي
يدل على ذلك انه عم لو صلى لم يكن لنا اتباعه والتاسي به بان نصوم او نحج
او نعتكف وانما كان كذلك لكونه مخالفاً لافعاله عم وكذلك لو صلى
على جهة الندب لم يكن من صلى على جهة الوجوب متبعاً له ولا متاسياً به
وانما كان كذلك لكونه مخالفاً له فعلنا الفعل في الوجه الذي وقع عليه الفعل
وكذلك لو اخذ من انسان دراهم على جهة الزكوة لم يكن من اخذ الدراهم
منه مثلاً غصباً او عن ثمن مبيع متبعاً له لمخالفته الوجهين على ما قلناه
بل متى كان فعلنا مخالفاً في الوجه كان ذلك مخالفة له كما لو خالف فعلنا
لفعله في الصورة على ما بيناه وقد كان يصح من جهة العقل ان يلزمنا
جميع افعاله التي يفعلها وان لم يراع وجوه ما يفعله وسوا فعله على جهة
الوجوب او الندب فيكون واجباً علينا ذلك على كل حال لكن ذلك يحتاج الى
دليل شرعي ولم يرد دليل على ذلك اصلاً ولو دل الدليل عليه لما كان
ذلك اتباعاً له ولا تاسياً به بل يكون واجباً علينا بقيام الدلالة على ذلك
لانه

عنه
لانه اذا فعل الفعل على جهة الوجوب او الندب او الاباحة وفعلناه على
ذلك الوجه لا نكون متبعين له لما قلناه فاذا ثبت ان معنى التاسي ما
قلناه وجب ان يراعى فيه حصول العلم بصورة الفعل وبالوجه الذي
حصل عليه الفعل ليصح لنا التاسي به والوجه الذي يقع عليه الفعل على
ضربين احدهما ما يقارن الفعل لكونه الوجوب او الندب او الاباحة وهذا
هو الذي ينبئ عنه هذا اللفظ على الحقيقة والثاني المعنى الذي له انبنى
وانه لا يصح ان يكون مقارناً وذلك نحو ان يزيل النجاسة عن ثوبه لاجل
الصلوة وانما يكون الواحد منا متبعاً له بان يزيلها لما له ازال فاما من ازال لم
تنظفاً فلا يكون متبعاً له وكذلك ان توضا لازالة الحدث والصلوة فا
تباعه له انما يكون ايضاً بان نفعل على هذا الوجه فاما موافقته له عم في
الفعل فينطلق على وجهين احدهما ان يراد به مساواته في صورة الفعل
والثاني مساواته في صورته وفي الوجه الذي وقع الفعل عليه وهذا
اظهر في الاستعمال واما المخالفة فقد تكون بالقول والفعل معاً والمخالفة لغة
في الفعل هو ان يعلم بالدليل وجوب التاسي فاذا لم يتاس به كان
مخالفاً له واما اذا لم يدل الدليل على ذلك فان هذه اللفظة لا تستعمل
الا على ضرب من المجاز ولذلك لا يقال ان الحايض خالفت النبي عم في ترك
الصلوة فاما المخالفة في القول هو ان يامرنا بفعل فلا نفعله او بفعل
خلافه فنكون مخالفين له ولهذا اتباع الماموم للامام في الصلوة فعند
اكثر الفقهاء جار على الوجه الذي قدمناه ومنهم من اجاز ان يكون الامام

للدليل
مؤديًا فرضًا والمأموم ان يكون متنفلًا ولمن قال ذلك ان يقول انما قلت ذلك
عليه والا فالظاهر من اتباعه يقتضي خلاف ذلك وله ان يقول ايضا ان اتباعه
لم يصح بان يفعل الفعل متقربًا به او بان يوافق في نية الصلوة فرضًا دون
وجوبها او ندبها فليس ذلك نقضًا لما قدمناه وقد وصف من انكر جواز
التأسي به عم في افعاله بانه مخالف لكن هذا الخلاف يرجع الى القول لا الى
الفعل واما الذي يدل على انه لا يجب من جهة العقل التأسي به واتباعه
في افعاله ان مصالح العباد يجوز ان تختلف في الشرعيات كما ثبت في
كثير من ذلك الا ترى ان الحائض يفارق حكمها حكم الطاهر وحكم الغني
يخالف حكم الفقير في وجوب الحج والزكوة عليه وكذلك يخالف حكم الصحيح
حكم العليل في كيفية اداء الصلوة وكذلك حكم المسافر حكم الحاضر وامثلة
ذلك اكثر من ان تحصى واذا ثبت ذلك فلا يمتنع ايضا ان يكون مصالح النبي
عم تخصه ويكون حالنا بخلاف حاله بل ربما كان مفسدة لنا حتى في فعلنا ها
كنا مقبحين فاذا ثبت ذلك وجب الرجوع في مشاركتنا له في ذلك الى السمع
فان دل الدليل عليه حكم به والا بقي على الاصل على ما بيناه ويفارق
افعاله عم في هذا الباب اقواله لانه بعث ليعرفنا مصالحنا وتعريفه
ذلك لنا يكون بالقول فلو لم يرجع الى قوله لادى الى خروجه من ان يكون
رسولا وليس كذلك فعله ولانه اذا امر بشيء فقد اراده منا فيجب
ان نفعله ان كان واجبا وان نرغب فيه ان كان ندبا ولا يجب ان نفعل
مثل ما يفعله لان ذلك لا يدل على انه اراده منا ويدل على ذلك ايضا
ان

يعلم
ان افعاله تخصه ولا تتعدى الى غيره الا بدليل واقوى الرسنا ولغيره قوله انما
انه داخل فيها بدليل فعلم بذلك الفرق بين القول والفعل فان قيل ان
هذا المذهب يوجب عليكم القول بان يجوز المخالفة في جميع افعاله
الشرعية ويجوز ذلك لبعض التنفير عن قبول قوله فيجب الحكم بفساده
قيل لهم لا خلاف ان النبي عم لو نص لنا على ان لنا مخالفته في افعاله
الشرعية لجاز ولم يوجب ذلك التنفير عن قبول قوله فكذا اذا دل العقل
على ما ذكرناه يجب يجب القول بجوازه ولم يوجب ذلك التنفير عن قبول
قوله وكذلك لو خص بجميع افعاله لم يوجب التنفير عن قبول قوله
وصحة ما قلناه لا يبين فساد قول من قال ان افعاله على الوجوب عقلا
واما الذي على وجوب التأسي به في جميع افعاله الا ما خصه من هو
جهة السمع ما لا خلاف فيه بين الامة من الرجوع الى افعاله عم في
تعرف الاحكام في الحوادث كما انه يرجع الى اقواله عم في مثل ذلك واذا
صح ذلك فكما ان اقواله حجة يجب ان يكون ايضا افعاله حجة والخلاف حجة
في انه اذا فعل الفعل على وجه الاباحة وعلم في ذلك من حاله للتجويز ان نفعله
على وجه الوجوب ولا ان نحكم بوجوبه علينا وانما اختلفوا في افعاله التي
الفعل على اي وجه وقعت منه هل يحكم بوجوب مثلها علينا ام لا ولم
يختلفوا في ان افعاله التي هي عبادة نحو الصلوة والصيام يجب التأسي به
فيها واختلفوا فيما عدا ذلك فمنهم من يقول لا يجب التأسي به الا بدليل
يخص ذلك ومنهم من يقول ان الاجماع دل على وجوب التأسي به في جميعه يدل على

التاسي به في سائر ما يجمع افعاله سوى انه يتاسى به الا ما استثنى منها مما قد حناه يدل على صحة ذلك وقوله تع لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة وقوله تع فاتبعوه يدلان على ان لنا التاسي به واتباعه فيما يصح اتباعه فيه من قول او فعل وما ظهر من حال الصحابة من رجوعهم الى افعاله عم نحو ما روي عن عمر انه قبل الحجر وقال اعلم انك حجر لا تضر ولا تنفع ولولا اني رايت رسول الله قبلك ما قبلتك ورجوعهم الى ازواجه عم في بيوت ما كان يفعله فيفعلونه يدل على ذلك ايضا ما روي عن ام سلمة انها سيلت عن القبلة للصايم فاجابت ان رسول الله صلى الله عليه والركان يفعل ذلك فرجع السايل اليها وقال ان الله غفر لنبيه ما تقدم من ذنبه وما تاخر ولبس سبيلنا سبيله فاخبرت رسول الله بذلك فانكر ذلك وقال اني لارجو ان اكون اخشاكم لله يدل على ذلك ايضا واعلم ان التاسي به انما يكون فيما يعلم بفعله فاما اذا كان قوله بيانا او كان تنفيذا او امتثالا لقول متقدم فانه يفعل ذلك لان القول قد دل على وجوبه لا لانه عم فعله ولا معنى لقول من قال لنا ان نتاسى به في ذلك كما انا لا نقول انا نتاسى به في العقليات لان ما لم يفعل ذلك وما الطريق الذي عرف به وجوب الفعل به نعرف وجوبه فحاله كحالنا في ذلك فصل في الدلالة على ان افعاله عم كلها ليست على الوجوب ذهب مالك واصحابه وطايفة من اصحاب الشافعي الى ان افعال النبي عم كلها على الوجوب وذهب الباقون الى انها ليست على الوجوب واختلفوا فقال بعضهم انها على الاباحة

وقال

وقال بعضهم انها على الندب وقال بعضهم انها موقوفة على الدليل وذهب المتكلمون وابو الحسن الكرخي الى ان افعاله عم على اقسام فمنها ما يكون بيانا لمجمل فذلك في حكم المبين ان كان واجبا فعلى الوجوب وان كان ندبا فعلى الندب وان كان مباحا فعلى الاباحة ومنها ما يكون امتثالا للخطاب وذلك لا مدخل له في هذا الباب لان الخطاب اذا كان متناولا له ويتناولنا على العموم فعلينا امتثاله كما عليه ذلك ومنها ما يكون فاعلا له على ما يقتضيه العقل او يفعله لمصالح الدنيا وذلك ايضا لا مدخل له في هذا الباب ومنها ما يفعله من الشرعيات فهذا يجب ان يعلم الوجه الذي وقع فعله عم فيتبع فيه بان يفعل على ذلك الوجه ولا يصح ان يقال في جملتها انها على الوجوب او على الندب او على الاباحة والذي يدل على ذلك انا قد بينا ان ذلك لا يجب من جهة العقل في الفصل الاول وادلة السمع خالية من ذلك فينبغي ان نبقى كونها على الوجوب من غير اعتبار ذلك الوجه فالواجب ان نحكم بوجوب الفعل علينا وان علمنا انه فعله على طريق الندب او الاباحة وهذا باطل بالاجماع وان كانت على الوجوب بان يعتبر الوجه التي عليها اوقع فهذا تناقض لان اعتبار وجوبه ينفي وجوب جميعه ويدل على ذلك ايضا ان نظاهر فعله لا يعلم وجوبه عليه فبان لا يعلم وجوبه علينا اولى ويخالف القول في ذلك ان القول منه عم يعلم به وجوب ما يتناوله علينا ونحن حيث كان امرا لنا ويختص بنا دونه وليس كذلك فعله لانا نتبع له فيه فاذا لم يدل على وجوبه عليه فان لا يدل على وجوبه علينا اولى ويدل

على ذلك ايضا ان فعله عم لا يدوم في جميع الاحوال بل قد يترك احيانا ما كان يفعله
احيانا واذا صح ذلك فليس بان نحكم بوجوبه لانه فعله باولى من ان نحكم
بوجوب تركه لانه تركه اذا القول وفعل منه فهو عنزلة الفعل في ذلك ويفارق
ذلك الامر الذي ليس تركه بمنزلته فيما يختص به وهذا معتمد ما يستدل به
في هذا الباب دون ما اكثر الناس فيه واما من خالف في هذا الباب فليس
يتجه خلافه من ان تقول ان ذلك يجب من جهة العقل من حيث كان نبيا او من حيث
كان في مخالفته تنفيرا فان قال قال بذلك فقد بينا انه لا يمتنع ان يخالف
حالنا حاله في المصالح وذلك يبطل ما قالوه او تقول ان ذلك واجب بدليل
سمعي دل على ذلك قالوا وجب علينا ان يبين انما ادعوه دليلا او تعلقوا
به ليس فيه دلالة على حال الا انا لا ننكر ان يقوم على وجوب ذلك دليل
لكن لم يثبت ذلك وقد استدل القوم على ذلك بايات منها قوله تع فليحذر
الذين يخالفون عن امره قالوا فحذر تعالى عن مخالفته والامر يتناول الفعل
كما يتناول القول لان الله تع قال يدبر الامر من السما الى الارض وقال
واليه يرجع الامر كله وقال وما امر فرعون برشيد واذا ثبت ان الامر يتناول
الفعل كما يتناول القول وجب ان يكون افعاله عم على الوجوب والا لم يجب
التحذير من مخالفتها والجواب عن ذلك ان الاية لا تدل على ما
قالوه من وجوه احدها ان لفظ الامر موضوع في الحقيقة للقول بدلالة ما
قد فصلناه اول الكتاب في باب الاوامر واذا صح ذلك لم يتناول الاية الفعل
وذلك يبطل التعلق بها ومنها ان من قوله ولا تجعلوا دعا الرسول بينكم كدعاء
بعضكم

بعضكم بعضا يدل على ان المراد بالاية القول دون الفعل وانه اراد ما يدعوهم
اليه وامرهم به ومنها انه قيل ان الهاء في قوله عن امره يرجع الى اقرب
المذكورين وهو الله تع واذا ثبت ذلك فحملها على الرسول ورجوعها اليه حتى يمكن
الاستدلال بها لا يصح ولا يمكن ان يقال انها ترجع اليهما لان الكناية عن واحد
فكيف يحمل على الاثنين ومنها ان قوله فليحذر الذين يخالفون عن امره لا
يمكن حمله على العموم ولا بد من كون القول مرادا به واذا وجب ذلك فلا يجوز ان
يراد به الفعل وهذا انما يعتمده من ذهب الى ان العبارة الواحدة لا يراد
بها المعنيان المختلفان وقد بينا ان الصحيح خلاف ذلك فالمعتمد اذا ما
قدمناه ويجري مجرى ذلك ايضا ان يقال ان التحذير من المخالفة يقتضي
وجوب الموافقة والموافقة له عم في الفعل على الوجه الذي فعل عليه ما تكون
القول فيه وذلك يبطل كون افعاله كلها على الوجوب واستدلوا ايضا
بقوله تع فاتبعوه وانه امرنا باتباعه وامره تع على الوجوب فيجب كون اتباعه
في افعاله واجبا وهذا يبطل بما قدمناه من تفسير الاتباع لانا قد بينا ان
المتبع له انما يكون متبعا له اذا فعل على الوجه الذي فعله ومتى فعله
على غير ذلك الوجه لا يكون متبعا بل يكون مخالفا ويجري ذلك مجرى ان
يفعل فعلا اخر لان اختلاف الوجهين في الفعل الواحد يجري مجرى
فعلين وقد قال قوم في الجواب عن ذلك ان المتبع فيه محذوف
ذكره لانه لا يصح اتباع في ذاته لخلقه وهذا ليس بصحيح لان القائل ان يقول
ان الظاهر يقتضي وجوب اتباعه في كل ما يصح ان يتبع فيه واستدلوا ايضا بقوله

تع لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنه وانه اذا اوجد اسوة لزمنا التاسي به
فيها وقد قال في سياق الاية لمن كان يرجوا الله واليوم الاخر وهذا تهديد
لمن ترك التاسي به وهذا ايضا يسقط بما قدمناه من معنى التاسي وقوله لمن
كان يرجوا الله واليوم الآخر ليس بتهديد ولا وعيد لان الرجا انما يكون في
المنافع فكانه تع قال لمن كان يرجوا ثواب الله والثواب قد يستحق بالندب كما
يستحق بالواجب وقد قيل في الجواب عن ذلك ان الله تع انما قال لقد كان لكم في
رسول الله اسوة حسنه ولم يقل عليكم دل على انه رغبنا في ذلك وذلك لا يقتضي
الوجوب والاول اقوى واستدلوا ايضا بقوله تع اطيعوا الله واطيعوا الرسول
والاستدلال بذلك لا يصح لان طاعته لا تكون الا بفعل ما امر به وليس الفعل
في ذلك مدخل الا ان يقترن به قول يقتضي التاسي واستدلوا ايضا بقوله تع
ما اتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا والتعلق بذلك ايضا لا
يصح لان معنى قوله وما اتاكم ما اعطاكم وادى اليكم وذلك لا يصح الا في القول
الذي نسمعه منه ونقبله لان سماعنا له وحفظنا اياه وامتثالنا له يجري
مجرى ما تناولنا منه واستدلوا باخبار مروية في هذا الباب كلها اخبار
احاد لا يصح الاعتماد عليها في هذا الباب وما قلناه في تاويل الايات قد نبه
على طريق القول فيها نحو ما روي عنه عم انه خلع نعله في الصلوة فخلعوا نعالهم
وما شاكله لان ذلك انما يدل على ان ذلك حسن يجوز فعله ولا يدل على انه واجب
لا يجوز خلافه واستدل بعضهم على ذلك بان قال ان الفعل اكد من القول
لانه كان عم اذا اراد تحقيق امر فعله ذلك ليقتدى به كذلك فعل في غيره ما فعلوه صح
ى

بنحو من المناسك والوضو والصلوة وغيرها فبان ان يكون الفعل على الوجوب اولى
وهذا يبطل بما قدمناه لان القول يستغني انه قد اردنا ما يقتضيه الفعل
بخلافه وانما يكون فعله كاشفا للامر اذا وقع عقيبه فيقع موقع التاكيد
واما اذا كان مبتدا فلا يصح ذلك فيه واستدل بعضهم بان قال ان الوجوب
اعلى مراتب الفعل فاذا لم يعدمنا الدليل على اي حال فعله وعلى اي وجه وقع
لزمنا التاسي به وجب ان نتبعه على الوجه الذي هو اعلى مراتبه وهذا الكلام ليس
تحته فايده لان كون الوجوب الاعلى مما قاله لا يقتضي ان حاله كحاله لا
انما فعله واجب علينا فما في ذلك مما يتعلق به واما من قال ان فعله على الندب
او على الاباحه فقوله يبطل بمثل ما ابطلنا به قول من قال انها على الوجوب
سواء فلا فايدة لترداد القول فيه وهذه جمله كافيه في هذا الباب والله
الموفق للصواب فصل في ذكر الوجوه التي تقع عليها افعاله عم وبيان
الطريق الى معرفة ذلك افعال النبي عم على ثلثة اقسام فعل وقول واقرار
للفاعل على فعله وهي اجمع على ثلثة اقسام واجب وندب ومباح فاما فعل
له عم ينقسم الى ثلثة اقسام الى بيان لما هو بيان له والى امتثال الخطاب والى
ابتداء فاما ما هو بيان فيبين على ضروب منها بيان المجمل ومنها ما يتعلق به تخصيص صح
العموم ومنها النسخ وينقسم قسمة اخرى منها ما هو مقصورا على الغير ومنها ما هو
متعلق بالغير ومنها ما لا تعلق له باحد وليس يخرج عن هذه الاقسام شي
من افعاله الشرعيه فاما ما لا تعلق لها بالشرع فلا طايل في ذكره ونحن نبين
الطريق الى معرفة كل واحد من هذه الاقسام لان معرفتها مختلف اما الذي

به يعلم انه فعله بيان وهو ان يعلم ان فعله يتقدم ما يحتاج الى بيان ويتقدم هناك
قول يمكن ان يكون بيانا له فيعلم ح ان الذي يمكن بين ذلك بيان والا ادى الى
عدم البيان مع الحاجة اليه ومنها ان يعلم ثبوت ما يحتاج الى بيان ويبينه
عم على ان ما فعله بيان له بقول او غيره وقد يعلم ان فعله يخصص العموم بان
يعمل بعض ما يتضمنه العام وقد تقدم القول في ذلك وكذلك يحد بعض القول
مما يكون فعله نسخا في موضعه ويعلم ان فعله بيان على جهة الاباحة
او الندب او الوجوب بحسب ما يحصل لنا من العلم بالمبين لانا بينا ان بيان
الشيء في حكمه وقد مضى القول فيه واما ما به يعلم ان فعله امتثال فهو ان
يتقدم علمنا بخطاب يقتضي وجوب ذلك الفعل عليه على الحد الذي فعله
فيعلم به انه امتثال للامر وكذلك القول اذا اقتضى الندب او الاباحة واما
ما به يعلم ان فعله ابتداء شرع فهو ان يعلم عدم هذين الوجهين وانه
ليس هناك قول يقتضي ما اقتضاه ذلك الفعل واما ما به يعلم فعله من تركه
والعزم فيستفاد من اقتران عزمه على الفعل فالذي يجب ان يعلم في ذلك
حكم تركه واقراره لان ما عداه لا اشكال فيه اما تركه لما يترك ويجيء فقد
يكون تركا لامر يخصه وليس لذلك مدخل في هذا الباب وقد يكون تركا
لفعل يقتضي بعض الخطاب وجوبه فيكون تخصيصا له واذا ترك النبي عم قطع
يد سارق ما قيمته ربع دينار مع انه لا وجه يقتضي اسقاطه قطعنا على ان ذلك
ان القدر الذي سرقه لا يستحق به القطع فاما اذا جوزنا ان يكون ما لم يترك
قطعه لامر اخر فلا يدل على ذلك ولو ترك عم الفعل في وقت اقتضى القرآن
وجوبه

وجوبه فيه لعقد ذلك نسخا او تخصيصا واذا ترك عم عند قيامه الى الثالثة الرجوع
الى القعود دل على انه ليس من اركان الصلوة واما تركه الصلوة في وقت
لعذر فليس يدل على سقوطها بل يجوز ان يؤخرها الى وقت آخر واما اقراره
الغير على فعل فانه ان كان لم يتقدم منه بيان قبحه فان اقراره يدل
على حسنه لانه لو لم يكن حسنا لبينه قبل فعله وفضلا على ذلك في حال فعله
وان كان قد تقدم بيان قبحه نظرنا فيه فان كان قد علم من حاله انه يظن انه
اذا انكره ترك المنكر عليه فعله فلم ينكره دل على حسنه وان لم يعلم ذلك
من حاله نظر فان كان قبح ذلك مما يتقرر كونه مستفادا بالشرع لا بالعقل
فاذا لم ينكره ولم يحصل ما يجري مجرى الانكار دل على حسنه لانه اذا كان
قبيحا ويعلم قبحه من جهته فاقره عليه اوهم انه منسوخ فادى تركه
التنكير لذلك الى التنفير عن القبول منه وعلى هذا يجب ان يجري اقراره
واما الطريق الذي يعلم ان فعله مباح فوجوه منها انه لو كان قبيحا لما
فعله فيعلم بذلك انه حسن فاذا اعدمنا الدليل على وجوبه او كونه ندبا
علمنا انه مباح وان نص عليه ومنها ان يكون فعله بيانا لمجمل يقتضي
مباحا فاما الطريق الذي به يعرف كون فعله ندبا فبان يعلم ان ما فعله
قربة ثم حسنه ويعلم ذلك بوجوه منها ان يكون بيانا للندب ومنها ان يكون
ما يفعله عم تارة في وقت مخصوص ويتركه اخرى بلا علة ومنها
ان يعلم انه قصد الى فعله في الصلوة مرة ولم يفعله اخرى مع جواز
الصلوة ومنها ان يعلم انه قد صلح عم ولم يذم على تركه ولم ينكر ذلك
م

لواجب
فاما ما به يعلم ان فعله وقع على جهة الوجوب فاشيا منها ان يكون بيانا ما
ومنها ان يكون نجما له لو لم يكن واجبا لما جاز ان نفعله نحو ان يركع في
الصلوة ركوعين على سبيل القصد ومنها ان يفعله على وجه قد صار
امارة للوجوب نحو ان يؤذن للصلوة ويأخذ من مال غيره بعد العدد والا
حصا فبهذه الوجوه وما شاكلها يعلم حال فعله عم واما ما هو قضا على
الغير ظاهر ويكون وجوه لكن جميعها سوا في ان قضاوه يلزم للمقضي عليه
هذا اذا كان حكما واما اذا كان جوابا لسوال فقد سوغ ويجب ان يحكم فيه
بوجوب او غيره بحسب الدلالة واما ما يتعلق بالغرض فعله نحو مدحه
وذمه وعقابه اما المدح فانه يدل على ان الممدوح عليه ندب واما
الذم فانه يدل على ان الفعل الذي ذم عليه قبيح فان ذمه لانه لم
يفعل الفعل او تركه دل على وجوبه واما عقابه الغير على بعض الافعال
فانه يدل على قبحه ويدل مع ذلك على انه كبيرة عنده قال بالصحابة
سوغ ان يجرى افعاله عم على هذه الوجوه ويتبع فيها على الوجه الذي
يقع عليه وبالله التوفيق

فصل في ذكر افعاله اذا تعارضت هل يصح فيها التعارض ام لا يصح التعارض في افعاله عم الا ان التعارض انما يقع في فعلين ضدين او فعل الشي وتركه ونحن نعلم انه لا يقع منه الفعلان

الضدان ولا الفعل وتركه في حالة واحدة وانما يقع منه الفعل في حال
وضده في حال اخرى وكما يقع منه في حالين وانقضا فانه يمكن التاسي
به فيهما كما يمكن امتثال الامر والنهي اذا انقضيا فعلين في حالين وما هذا حاله
لايصح

يصح
لا يصح التعارض فيه فصار فعله في هذا الباب تابعا لقوله ولهذا لا
ينسخ فعله في الحقيقة وذلك ان فعله الاول لا ينتظم الاوقات حتى
يكون فعله الثاني رافعا ما لولا رفعه لتناوله الاول على ما بيناه في
نسخ القول لكن الامر ان كان كذلك فان الفعل الاول اذا علم انه
قد اريد به ادامته في المستقبل صح كون ما بعده ناسخا له وذلك لان
الفعل اذا وقع هذا الموقع جرى مجرى قول يتناول ايجاب الفعل في
الاوقات المستقبلة وكما يصح النسخ لقول هذا حاله فكذلك يصح نسخ الفعل
اذا كان هذه صفته وقد بينا ان النسخ قد يدخل في غير القول من ادلة
الشرع كما يدخل في القول وانه يخالف التخصيص الذي من حقه يتناول
الفعل الى غاية فقط وليس لاحد ان يعترض ما قدمناه من نسخ الفعل
بالفعل بان يقول كيف يصح نسخ الافعال وليست بافعال لان ما بيناه قد
اسقط ذلك فاما تخصيص الفعل بالفعل فلا يصح لان الفعل لا يتناول
اشيا فيخص منها بعضها فاما من جهة المعنى فان التخصيص في الفعل انما يكون
بان يعلم ان المراد بالفعل الاول جميع المكلفين وذلك الفعل واجب فاذا
رايناه قد اقر بعضهم على تركه او مدحه عم علم انه مخصوص من جملتهم
وسوا كان المدح والاقرار منه عقيب الفعل الاول او بعده بزمان
متراخ على ما جوزناه من تأخير البيان عن وقت الخطاب فاما من لا يجوز
ذلك فانه لا يجوز ذلك الا اذا كان عقيب الفعل الاول على بعد ذلك
عنه وانما يخصصه عم بعينه فانه لا يجوز ذلك الا اذا كان يصح ان

لان التخصيص يدل على ان المخصوص من الجملة لم يرد وفعله عم قد ابان
انه مراد فيستحيل تخصيصه لنا في الحال من هذا الوجه فاما في المستقبل
فانه لا يمتنع ذلك فيه واما القول في فعله وامره اذا تضادا او تعارضا
فانه يجب ان ينظر فيهما فان كان القول متقدما وقد مضى الوقت الذي
يجب فعله فيه ثم فعل عم ما يعارض ذلك فهو نسخ وذلك نحو ما ذكر في قتل
الشارب للخمر في المرة الرابعة بعد قوله فان شربها الرابعة فاقتلوه على
ما يروي مخالفونا وانما ذكرناه مثالا لا اوثبت فان فعل ذلك قبل مجي
الوقت الذي تعبدنا بالفعل فيه فلا يصح ان يكون نسخا بل يجب
حمله على انه مخصوص لان النسخ قبل الوقت لا يجوز فاما اذا تقدم ثم
وجد القول الذي يقتضي رفع ما اقتضاه الفعل فذلك نسخ لا محالة
لان النسخ متاخر عن حال استقرار الفرض فاذا لم يعلم المتقدم من المتاخر
وكان قوله يقتضي وجوب الفعل او حظره وكان فعله يقتضي خلاف
ذلك فالاخذ بالقول اولى لان فعله لا يتعداه الا بدليل ومن حق
قوله ان يتعداه ولا يصح ان يكون مقصورا عليه فاذا صح ذلك واجتمعا
فالواجب ان يتمسك بقوله ونحمل فعله على انه مخصوص به لان قوله
لا يصح قصره عليه وفعله يصح فاذا اجتمعا فبان يتمسك بالقول الذي من
حقه ان يتناولنا اولى من الفعل سيما وقد ثبت ان اقواله على الوجوب
وان افعاله موقوفة على الدلالة وكل ذلك يوجب ترجيح قوله على فعله

فصل في انه هل كان متعبدا بشريعة من تقدم من الانبياء عم ام لا

عندنا

ولا

عندنا ان النبي عم لم يكن متعبدا بشريعة من تقدم من الانبيا لا قبل النبوة
ولا بعدها وان جميع ما تعبد به كان شرعا له ويقول اصحابنا انه عم قبل
البعثة كان يوحى اليه باشيا تخصه وكان يعمل بالوحي لا اتباعا لشريعة قبله
واما الفقهاء فقد اختلفوا في ذلك والمتكلمون فالذي ذهب اليه اكثر
المتكلمين من اهل العدل وهو مذهب ابي علي وابي هاشم انه لم يكن متعبدا
بشرع من تقدمه وان جميع ما تعبد به كان شرعا له دون من تقدمه وحكي
ابو عبد الله عن ابي الحسن انه ربما نصر هذا وربما نصر خلافه وفي العلماء
من قال انه كان متعبدا بشريعة من تقدمه واختلفوا فمنهم من قال تعبد
بشريعة ابرهيم ومنهم من قال تعبد بشريعة موسى واختلف المتكلمون
في انه عم قبل البعثة هل كان متعبدا بشيء من الشرايع ام لا فمنهم من قطع
على انه كان متعبدا بشريعة بعض من تقدم من الانبيا ومنهم من قطع على
خلافه ومنهم من توقف في ذلك وجوز كلا الامرين والذي يدل على
ما ذهبنا اليه اجماع الفرقة المحقة لانه لا اختلاف بينهم في ذلك وعندنا ان اجماعها
حجة على ما نستدل عليه ان شاء الله ويدل على ذلك ايضا ما ثبت بالاجماع
من انه عم افضل من ساير الانبيا ولا يجوز ان يؤمر الفاضل باتباع
المفضول على ما دللنا عليه في غير موضع فان قيل فمن اين انه كان
قبل النبوة افضل من ساير الانبيا بوقت دون وقت فيجب ان يكون افضل
في جميع الاوقات ويدل على ذلك ايضا انه لو كان متعبدا بشريعة من تقدمه
لوجب الا تضاف جميع شريعته اليه لان ما كان فيه متعبدا بشريعة

لتركه المتقدم صح

من تقدمه فانما يكون شرعًا لمن بعده ويكون في حكم المؤدي عنه فكان يجب
الا يضاف جميع الشرع اليه كما لا يضاف الشرع الى من يؤدي عنه عم فلما كان
مؤديًا عنه عم وفي علمنا باضافة جميع الشرع اليه دليل على انه لم يكن متعبدًا
بشرع موسى عم او عيسى لان شريعة من قبلهما منسوخة وهي مع ذلك منسوخة
بشريعتنا فان قالوا ويدل على ذلك ايضا انه لو كان متعبدا بشرع من تقدم
كان متعبدًا بشريعة موسى فان ذلك فاسد من حيث كانت شريعته منسوخة
بشريعة عيسى عم وان قالوا كان متعبدا بشريعة عيسى فسد ذلك من
وجهين احدهما ان شريعته قد انقطعت وانه ليس نقلها ولم يتصل كاتصال
نقل المعجزة التي تقتضي ما عليه نقلها واذا لم يتصل لم يصح ان يعلم في ذلك
الخراج لزم ان يكون متعبدًا بها والثاني ان العول بذلك يبطل بما
يعتمدون عليه من رجوعه الى التورية في رجم اليهوديين لانه كان
يجب ان يرجع الى الانجيل دونها ويدل على صحة ما قلناه ان الذي يخالف
في ذلك لا يخلو في قوله من ان تعبده بشريعة موسى عم بان دعاه موسى الى شريعته
ما لم ينسخ ولم يجز فيما يجب عليه بذلك او يقول انه تعبد بشريعة موسى عم
بان امره بالتمسك بها امرًا مبتدأ او ان كان يحتاج ان يرجع اليهم في تعرف
ما يتمسك به من شريعته او يقول انه تعبد بشريعته بان امره بشيء قد كانت
شريعته له وان علمها من جهة الله تع فان ذهبوا الى ما قلنا او الاول ليس
يجوز ان يقول انه عم كان يمكنه ان يعرف شريعتهم من جهة الله تع بل
بالرجوع اليهم في تعرف ذلك او يقول ما كان يصح له ذلك وانما كان يعرف
ذلك

ذلك من قبل الله تع فان قالوا الاول فهو خلاف بالمعنى والذي يبطل قوله
ايضا منها ما استدل به ابو علي وابو هاشم من انه لو كان متعبدًا بشريعة من — ع لو صح
قبله لكان لا يتوقف في قصة الظهار وقصة الميراث وقصة الافك على
نزول الوحي اليه عليه لان هذه الحوادث معلوم ان لها احكامًا في التورية
ظاهرة فيما بينهم فلو كان متعبدًا بها لكان يرجع الى التورية ويبحث عن حكمها
كالبحث بزعمهم عن الرجم ولكان توقعه على الوحي يجري مجرى توقف من يبتغي
قد تبين له على الوحي وفي فساد ذلك دليل على انه لم يكن متعبدًا الا بما نزل له
الله تع عليه وكان يجب ايضا ان يرجع الصحابة في معرفة الاحكام الى التورية
واهلها كرجوعهم الى القران وفي ترك ذلك دليل على انهم لم يتعبدوا بذلك
ولا النبي عم ومنها ان النبي عم صوب معاذًا في قوله اجتهد رايي عند
عدم الكتاب والسنة فلو كان متعبدًا بشريعتهم لعده في جملة ذلك ولنبه
معاذًا على خطائه في ترك ذلك وان ارادوا القسم الاخير فليس في ذلك
خلاف ولا يوجب ذلك ان يكون متعبدًا بشرع من تقدم لان الامر عند
شريعتهم اذا ورد عن الله تع ومن المامور به فذلك تعبد من الله تع
ابتداء وليس يجب اذا امر بفعله تعبد موسى ان يكون النبي متعبدًا
بشريعته لانه لا فصل بين ان يتعبده بذلك الفعل بان يذكره ويبين
صفته وبين ان يلزمه ويضيفه الى موسى عم لان في الحالين جميعًا
هو مع المتعبد به واما من قال انه عم كان متعبدًا بشريعة موسى عم وقال
انه كان لا يصح ان يعرف الشريعة من جهته فقد ناقض لان التعبد بشريعته

يقتضي صحة العلم بها من جهته واما من قال انه تعبد باشيا من شريعته بامر
مستانف او امر بان يرجع في معرفة ذلك اليهم فالذي يدل على بطلان قوله
ما قدمناه من الادلة وان كان هذا الوجه لا يقتضي كونه متعبدا بشريعتهم
اذ الامرين لكل امر مبتدأ لو صح ما ادعوه فكيف وذلك لا يصح واعلم انه لولا
ما قدمناه من الدليل على كونه افضل الانبيا ما كان يمتنع عقلا ان يتعبد
بشريعة من تقدم من الانبيا الا انه كما يجوز ان يتعبد بخلاف شريعتهم جاز ايضا
ان يتعبد بمثل شريعتهم لان المصالح تختلف وتتفق وكلا الامرين يجوز فيها
فلا يمتنع ان يعلم اسريع ان صلاح النبي وصلاح امته في خلاف شريعة
الاول فيتعبده به وعلى هذا جرت سنة اسريع في اكثر الانبيا ولا يمتنع
ايضا ان يعلم ان صلاح الثاني وامته في مثل شريعة الاول فيتعبده بها
وليس لاحد ان يقول ان ذلك لا يجوز لانه لو كان كذلك لم يكن في بعثة
النبي الثاني وظهار المعجز عليه فايدة لان شريعته معلومة من جهة غيره
وذلك انا انما نجوز بعثة النبي الثاني بشريعة النبي الاول اذا كانت تلك
الشريعة قد اندرست وصارت بحيث لا تعلم الا من جهة النبي الثاني
او بان يكون النبي الاول مبعوثا الى قوم بلغاتهم ويبعث الثاني الى غيرهم
او بان يزاد في شريعة الثاني زيادة لا تعلم الا من جهته فبهذه الوجوه يخرج
بعثته من ان يكون عبثا فان قيل كيف يجوز هذا التقدير على ما تعتقدون
انتم من ان كل شرع لا بد له من حافظ معصوم لا يجوز عليه الغلط واذا كان
لا بد من ذلك على مذهبكم فمتى اندرست الشريعة امكن الرجوع اليه فيها
فلا حاج

فلا يحتاج الى نبي آخر قيل له نحن انما نوجب حافظا للشرع معلوما اذا علمنا
ارتفاع الوحي وانقطاع النبوة ونعلم ان التواتر لا يمكن حفظ الشرع به لانه
لا يجوز ان يصير آحادا فاذا الابد لها من حافظ معصوم وليس كذلك في
الشرايع المتقدمة لانه لا يمتنع ان تكون تلك الشرايع محفوظة بالتواتر
فمتى فرضنا انها صارت آحادا بحيث لا ينقطع عذر المكلفين بنقلها
بعث اسريع نبيا آخر بينها ويجددها هذا اذا فرضنا بقا التكليف
بالشريعة الاولة على من يجي فيما بعد واما اذا فرضنا انه يجوز ان يكون
التكليف للشريعة الاولى اذا صارت احادا قد ارتفع ووجب التمسك
بما في العقل فان ذلك لا يجب ايضا معه ان يكون لها حافظ ولا بعثة
نبي آخر وكان يجوز ايضا ان يتعبد باخبار الاحاد اذا صارت الشريعة
احادا لا ينقل الا من جهة الخبر الواحد وكل ذلك مفقود في شريعتنا
لان الوحي قد انقطع والرسالة قد انقطعت والتكليف باق الى يوم القيمة
والعمل بخبر الواحد غير صحيح على ما بيناه فيما مضى فلو لم يكن لها معصوم
والتواتر يجوز ان يكون احادا كان ذلك يودي الى ان الشرع غير محفوظ
اصلا وذلك لا يجوز واستدل من خالفنا على صحة قوله باشيا منها
انه لو لم يكن متعبدا بشريعة من تقدم لم يكن يزكي قبل البعثة ولا يأكل
اللحم المذكى ولا كان يحج ويعتمر ولا كان يركب البهايم ويحمل عليها لان جميع
ذلك يحسن سمعا في علمنا بانه كان يفعل ذلك دليل على صحة ما قلناه وهذا
لا يلزمنا على ما قررناه من مذهبنا في هذا الباب لانا قلنا انه قبل بعثته

كان لو جي اليه بالمحضة فلاجل ذلك كان يفعل ما يفعله من الاشيا التي
ذكروها ان صح منه فعلها وامامنا وافقنا في هذا المذهب وخالفنا في
هذه الطريقة فانه يقول ان تذكية البهايم وفعله للحج والعمرة لو
ثبت لدل لكن ذلك لم يثبت وما يروي يودي من ذلك فاخبار احاد الاحاد
لا يعول عليها في هذا الباب واما اكل اللحم الذي يحسن في العقل وليس
فيه دليل على ما قاله السايل لانه يعني لم اكل ساير المباحات ولم يثبت عنه عم
انه كان يامر بالتذكية ليا كل اللحم ونبوع التعلق به وامار كوب البهيمه
والجمال عليها فذلك يحسن عند كثير منهم لما لها في ذلك من المنافع التي تصل
اليها من العلف وغير ذلك ويخالف الذبح لان الذبح يقطعها عن المنافع
وتعلقوا ايضا برجوعه عم الى التورية في رجم اليهوديين وذلك لا يصح لان ذلك
من اخبار الاحاد التي لا نعتمد في هذا الباب فلو كان كذلك لرجع الى
التورية في ساير الاحكام ولما كان ينتظر الوحي على ما بيناه وفي تركه الرجوع
اليها دليل على انه لم يرجع اليها في الرجم ان صح ما قالوه فسقط بذلك ما
تعلقوا به وقد قيل في الجواب غير ذلك انه انما رجع اليهم لانه كان تقدم
الخبر انه في التورية رجم الزاني فاراد ان يحقق صدق قوله لهم على نبوته
بالرجوع اليهم لا انه يرجع اليهم ليعرف ثبوت الرجم من جهتهم قالوا ولو
كان رجوعه اليهم لما قالوه لرجع في غيره ايضا ولوجب ان يعرف الرجم في
التورية على كل زان او هو على محصن فقط ولوجب ان لا يقبل قول اليهود
الذين رجع اليهم لان بقول مثلهم لا يقع العلم ولانهم على صفة تقبل قولهم

١٢ البيان

في الديانات ولما مدحهم في ان ذلك في التورية لانه قد ظهر تحريف بعضهم لكثير
منها فدل جميع ذلك على بطلان تعلقهم به وتعلقوا ايضا بقوله تع واتبع
ملة ابرهيم حنيفا وبقوله فبهداهم اقتده وبقوله انا انزلنا التورية فيها
هدى ونور يحكم بها النبيون وهو عم من جملتهم وذلك يقتضي صحة ما قالوه
قيل له اما الملة التي امرنا باتباعها فهو دين ابرهيم لان الملة هي الدين والمراد
بذلك التوحيد والعدل يبين ذلك قوله ومن يرغب عن ملة ابرهيم الا من
سفه نفسه وقد علمنا ان الملة التي يستحق الراغب عنها هذا الوصف هي
العقليات واما قوله فبهداهم اقتده فانه اراد بذلك الادلة التي تدل على
العقليات لان ذلك هو الذي يضاف اليهم فاما الشريعه فقوله هو الدليل فيها
والاضافة لا تقع فيها وانما هي لمن يتبع فيها هدى ونور يحكم بها النبيون فالمراد
به ما قدمناه يدل على ذلك قوله تع يحكم بها النبيون فظاهر ذلك يقتضي ان
كل من كان قبل موسى قد حكم بذلك ولا يصح مع ذلك حمله على التوريه فهذه
جملة كافية في هذا الباب

الكلام في الاجماع

فصل في ذكر اختلاف الناس في الاجماع هل هو دليل ام لا

ذهب المتكلمون باجمعهم والفقها ساير هم على اختلاف مذاهبهم الى ان الاجماع حجة وحكي عن النظام
وجعفر بن حرب وجعفر بن مبشر انهم قالوا الاجماع ليس بحجة واختلف
من قال انه حجة فمنهم من قال انه حجة من جهة العقل وهم الشذاذ وذهب الجمهور
الاعظم والسواد الاكثر الى ان طريق كونه حجة السمع دون العقل ثم اختلفوا
فذهب داود وكثير من اصحاب الظ الى ان اجماع الصحابة هو الحجة دون غيرهم

من اهل الاعصار وذهب مالك ومن تابعه الى ان الاجماع المراعى هو اجماع اهل
المدينة دون غيرهم غير انه حجة في كل عصر وذهب الباقون الى ان الاجماع
حجة في كل عصر ولا يختص ذلك ببعض الصحابة ولا باجماع اهل المدينة والذي
نذهب اليه ان الامة لا يجوز ان تجتمع على خطأ وان ما يجمع عليه لا
يكون الا صوابا وحجة لان عندنا انه لا يخلو عصر من الاعصار من امام معصوم
حافظ للشرع يكون قوله حجة يجب الرجوع اليه كما يجب الرجوع الى قول
الرسول صلى الله عليه وآله وقد دللنا على ذلك في كتابنا تلخيص الشافي واستوفينا كل
ما يسأل على ذلك من الاسئلة واذا ثبت ذلك فمتى اجتمعت الامة على قول
فلا بد من كونها حجة لدخول الامام المعصوم في جملتها ومتى قيل جوزوا
ان يكون الامام منفردا عن اجماعهم قلنا متى فرضنا انفراد الامام عن الاجماع
فان ذلك لا يكون اجماعا بل لو انفرد واحد من العلماء عندكم عما اتفق الا
جماع اخل ذلك باجماعهم فان قيل اذا كان المراعى في باب الحجة قول الامام
المعصوم فلا بد في ان تقولوا ان الاجماع حجة او تعتبروا ذلك بل ينبغي ان
تقولوا ان الحجة قول الامام ولا تذكرون الاجماع قيل الامر وان كان على ما
تضمنه السؤال فان لاعتبارنا الاجماع فائدة معلومة وهي انه قد لا يتعين — فائدة الاجماع
لنا قول الامام في كثير من الاوقات فيحتاج الى اعتبار الاجماع ليعلم باجماعهم ان
قول المعصوم داخل فيهم ولو تعين لنا قول المعصوم الذي هو الحجة
لقطعنا على ان قوله هو الحجة ولم نعتبر سواه على حال من الاحوال
ومتى فرضنا ان الزمان يخلو من امام معصوم حافظ للشرع طريقه الاجماع
حجة

حجة
على وجه من الوجوه والذي يدل على ذلك انه لا دليل على كونهم حجة لا من جهة
العقل ولا من جهة الشرع فاذا لم يكن دليل وجب القطع على نفي كونه حجة
لفقد ما يدل عليه ونحن نتتبع ما تعتمده الخصوم في هذا الباب من جهة العقل
والشرع معا ونبين انه لا دلالة في شيء من ذلك اعتمدوا فقالوا انهم حجة من جهة
العقل على انهم مع كثرتهم وانتشارهم في البلاد واختلاف آرائهم وبعد
هممهم لا يجوز ان يجمعوا على خطأ ولو جاز ذلك لجاز ان يتفقوا على
اكل طعام واحد ولبس لباس واحد وفعل واحد وان يأتي الشعراء الكثيرون
بقصيدة واحدة في معنى واحد وغرض واحد وكل ذلك نعلم بطلانه ظ
وفي صحة ذلك دليل على انهم لا يجمعون على خطأ وهذا ليس بشيء لان جميع
ما ذكروه لا يشبه مسألة الاجماع لان جميعه تابع للدواعي والآراء
واختلاف الهمم والعادة مانعة من اتفاقهم في الدواعي والآراء في الامثلة
التي ذكروها وليست مسألة الاجماع من هذا الباب لانه يجوز ان يدخل
عليهم الشبهة فيعتقدوا فيما ليس بدليل انه دليل فيجمعوا عليه وقد دخلت
الشبهة في مثل ما قلنا على اكثر منهم فيما يتعلق بباب الديانات الا ترى ان
اليهود والنصارى ومن خالف الاسلام اتفقوا على الاسلام وتكذيب نبينا
عليه السلام وهم اكثر من المسلمين اضعافا مضاعفة وليس اجماعهم على ذلك دليلا على
بطلان الاسلام لانهم انما اجمعوا لدخول الشبهة عليهم وانهم لم يمعنوا [illegible]
النظر في الطرق الموجبة للعلم بصحة الاسلام فكذلك القول في اجماع الامة على ان
ذلك ان منع من اجماعهم على باطل فانما منع من اتفاقهم على ذلك ولا يمتنع ان يتفقوا

والتي لطولان التواطو على امثالهم ومن هو اكثر منهم جائز وانما يومن من ذلك اذا
ادل الدليل على كونهم حجة وثبت ذلك فاما قبل ثبوت ذلك فنحن في تجويز ذلك والمنع
منه غير صحيح فان قالوا لو جاز عليهم الخطا فيما يجمعون عليه لجاز على المتواترين
الخطا فيما يخبرون به لان الامة باجمعها اكثر من قوم متواترين يقطع بنقلهم
الخبر ولو جاز ذلك في المتواترين ادى ذلك الى ان لا نثق بشي من الاخبار ولا
نعلم بها نقلوه وذلك يودي الى ما نعلم خلافه قيل المتواتر لم يكن حجة
من حيث انه لا يجوز عليهم الخطا وانما كان حجة لانهم نقلوا نقلاً يوجب العلم الضروري
عند من قال بذلك او علماً لا يتخالج فيه الشكوك عند من قال انا لا نكتفي
والخبر في نقلهم بحصول العلم بما نقلوه لا بمجرد النقل وكان يجوز ان لا ينقلوا
ما نقلوه اما خطا او عمداً فخرج خبرهم من ان يكون موجباً للعلم فيلحق حينئذ
بباب الاجماع الذي نحن في اعتبار كونه حجة ام لا وهذا بين لا اشكال فيه ومن
لم يعتمد هذه الطريقة الاستدلال من القائلين بالاجماع والمحصلون منهم عولوا
على ادلة السمع في هذا الباب ونحن نذكر ما اعتمد وما يتكلم عليه ان شاء الله
تع احدها المعتمد واجليه قوله تع ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين
له الهدى ويتبع غير سبيل المومنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا
قالوا فتوعد الله تع على اتباع غير سبيل المومنين كما توعد على مشاقة الرسول
فلولا انهم حجة يجب اتباعهم فيما اجمعوا عليه والا لم يجز ذلك والكلام على
هذه الاية من وجوه اولها ان في اصحابنا من ذهب الى ان الالف واللام لا
يقتضيان الاستغراق والشمول بل هما مشتركان بينهما وبين غيرهما فاذا كان كذلك
كانت

١٨٦

يحتمل
كانت الاية كالمجملة تحتاج الى بيان ويحتمل ان يكون اريد بها جميع المومنين و
ان يكون اريد بعضهم ولا يمكن حملها على الجميع لفقد دلالة الخصوص الا ان لقائل
ان يقول حملها على الاول لفقد الدليل على ان المراد بها الكل واذا جاز ان
يكون المراد بها بعضهم فليس بان تحملوا على بعض المومنين باولى [illegible] هاشم
على الائمة من ال محمد ويسقط بذلك غرضهم ونحن نكون احق من حيث قام الدليل
على عصمتهم وطهارتهم وامتناع وقوع الخطا منهم وثانيها ان لفظ سبيل
ايضا محتمل بل هي تقتضي الوحدة ولا يمكن حملها على كل سبيل فكيف يمكن الا
ستدلال بها على ان كل سبيل المومنين صواب يجب اتباعه وليس لهم ان يقولوا
اذا فقدنا دليل الاختصاص حملناها على العموم لان لقائل ان يقول
اذا فقدنا دلالة العموم حملناها على الخصوص كما قلناه في الوجه الاول
وثالثها انه تع توعد على اتباع غير سبيلهم وليس في ذلك دلالة على وجوب
اتباع سبيلهم فيجب ان يكون اتباع سبيلهم موقوفا على الدلالة وليس لهم
ان يقولوا ان الوعيد لما علقه تع باتباع غير سبيلهم جرى مجرى تعلقه
بالعدول عن سبيل المومنين وترك اتباعهم في انه يقتضي لا محالة ان
اتباع سبيل المومنين صواب وان الوعيد واجب لتركه ومفارقته وذلك
ان هذا دعوى محضة لانه لا يمتنع ان يكون اتباع غير سبيلهم محرما واتباع ع
سبيلهم مباحا او محرما ايضا يبين ذلك انه لو صرح بما تناولناه حتى يقول
اتباع غير سبيل المومنين محظور عليكم واتباع سبيلهم يجوز ان يكون
قبيحا وغير قبيح فاعملوا فيه بحسب الدلالة او نقول اتباع سبيلهم مباحا
م

اوهم ما ليس لكم لساغ هذا الكلام ولم يتناقض واما اذا كان ما نفينا بطل قول
ان النهي عن اتباع غير سبيلهم موجب لاتباع سبيلهم وانه يجري مجرى
التحريم لمفارقة سبيلهم والعدول عنها وليس لهم ان يقولوا ان من لم يتبع
غير سبيل المؤمنين فلا بد من ان يكون متبعاً لسبيلهم فمن هاهنا حكمنا بان النهي
عن احد الامرين ايجاب للاخر وذلك بين الامرين واسطة وقد يجوز ان يخرج
المكلف من اتباع غير سبيلهم واتباع سبيلهم معاً بان لا يكون متبعاً لسبيل
احد وليس لهم ان يقولوا ان غير هاهنا بمعنى الا فكانه قال لا يتبع الا سبيل
المؤمنين لان احدنا لو قال لغيره من اكل غير طعامي فعلت به العقوبة فالمتعارف
من ذلك ان اكل طعامه مخالف لذلك وان العقوبة انما تتعلق بمجرد من غير
ان يكون اكلاً لطعامه لان غير هاهنا ليس بواجب ان يكون بمعنى الا الموضوعة
للاستثناء بل جائز بل جائز ان يكون بمعنى خلاف فكانه قال لا يتبع خلاف
سبيل المؤمنين وما هو غير لسبيلهم ولم يرد لا يتبع الا سبيلهم وقول
القائل من اكل غير طعامي عاقبته لا يفهم من ظاهر لفظه ومجرده ايجاب اكل
طعامه بل المفهوم منه حظر اكل ما هو غير لطعامه وحال طعامه في الحظر و
الاباحة والايجاب موقوف على الدليل واول احوال هذا اللفظ عند من ذهب
الى ان لفظة غير مشتركة بين الاستثناء وغيره وان كان ظاهرها لا يفيد احد
الامرين ان يكون محتملاً لما ذكرناه من حظر اكل غير طعامه ومحتمل ايجاب
اكل طعامه موضع لفظة غير مكان لفظة الا وانما يكون في بعض المواضع ثم
يستعمل هذه اللفظة لايجاب اكل طعامه لا بمجرد اللفظ بل بان نعرف قصده الى الايجاب او

بغير

١٨١

بغير ذلك من دلالة الحال ولولا ذلك لما حسن ان يقول القائل من اكل الا طعامي عاقبته
ومن اكل طعامي ايضاً عاقبته وكان يجب ان يكون نقضاً او جارياً مجرى قوله من
اكل الا طعامي عاقبته ومن اكل طعامي عاقبته فلما حسن ذلك مع استعمال لفظة
غير ولم يحسن مع استعمال لفظة الا دل على صحة ما قلناه فان قيل لو لم يكن
اتباع سبيل المؤمنين حجة وصواباً لكان حاله في انه قد يكون صواباً وخطأ
بحسب قيام الدلالة على ذلك حال اتباع غير سبيلهم في انه قد يكون صواباً
وخطأ ولو كان كذلك لم يصح ان يتعلق الوعيد باتباع غير سبيلهم وكان بطل
معنى الكلام قيل له غير منكر ان يتعلق الوعيد باتباع غير سبيلهم من حيث
علم ان ذلك لا يكون الا خطأ ويكون اتباع سبيلهم مما يجوز ان يكون خطأ
وصواباً ولو لم يكن كذلك وكان الامران متساويين لجاز ان يتعلق الوعيد
باحدهما دون الاخر ويكون الصلاح للمكلفين ان يعلق حظر اتباع غير
سبيلهم بهذا اللفظ ويعلق مساواة اتباع سبيلهم في الحظر بدليل اخر كما
نقوله اكثر خصومنا ان قوله عم في سائمة الغنم الزكاة لا يجب ان يفهم منه دفع
الزكاة عما ليس بسائمة ومفارقة حاله لحال السائمة بل يجوز ان يكون الحكم
واحداً ويعلم في السائمة بهذا القول وفي غيرها بدليل اخر فان قيل ان
ذلك يجري مجرى قول احدنا لغيره لا تتبع غير سبيل الصالحين وانه يبعث
على اتباع سبيل الصالحين والامر مع ذلك قيل القول في هذا المثال
كالقول فيما تقدم وظاهر اللفظ والاطلاق لا يدل على وجوب اتباع طريق الصالحين
وانما يعقل بالدلالة ولان المخاطب اذا كان حكيماً علم من حاله انه لا بد من ان

بوجب اتباع طريقة الصالحين ويحمل علمها اما هيلم الامر حيث ظاهر خارج عما نحن
فيه ولو ان انسانا قال لابد ان ذكر الصالحين لا تتبع غير طريقهم زيد لم يجب ان
نعلم من الكلام ايجاب اتباع طريقهم ولولا ان الامر فيما تقدم ما قلناه دون ما
ادعاه السائل لوجب فيمن قال لغيره لا تضرب غير زيد ثم قال ولا زيدا ان يكون مخطئا
لذلك وفي العلم بصحة هذا القول من مستعمله وانه جار مجرى اضرب زيدا
ولا تضرب به تاويل على استقلاله تاويلنا للآية وقد ابطلنا انه حذر من مخالفة
سبيل المومنين وعلق الكلام بصفة من كان مومنا فمن ادعى ان من حصل مومنا
انهم لا يخرجون عن كونهم مومنين اذا اخرجوا عن الصفة التي يعلق الوعيد عليها
وليس له ان يقول لا يصح ان يتوعد تعالى وعيدا مطلقا على العدول
عن اتباع سبيل المومنين الا وذلك ممكن في كل حال ولا يصح ذلك الا بان
يكون ممكنا الا بان يثبت في كل عصر جماعة من المومنين يبين ذلك انه كان
لو توعد على العدول عن اتباع سبيلهم فكذلك لو توعد على مشاقة الرسول
فاذا وجب في كل حال صحة المشاقة ليصح الوعيد المذكور وكذلك
يجب ان يصح في كل حال اتباع سبيلهم والعدول عنها لانه ليس يجب من حيث
توعد اسير توعدا مطلقا على العدول عن اتباع سبيلهم المومنين ثبوت
مومنين في كل عصر وانما يقتضي الاية التحذير من العدول عن اتباعهم اذا وجدوا
ويمكن من اتباعهم ويتركوا لنا نعلم من اي وجه ان التوعد على الفعل يقتضي
انه في كل حال وليس هذا مما يدخل عندنا فيه شبهة على متكلم ونحن نعلم ان اتباع
نبينا عم قد انعقد على لسانه بالفعل نبوة لموسى وعيسى عم وغيرهما من الانبياء ع

وقدام

علاقة كان صح

وقدام اسرا منهم باتباعه وقصد بقوله اشار اليهم الى صفة وعلة ما توعدهم
على مخالفته بتكذيبه ولم يكن ما توعد عليه من مخالفته واوجبه من تصديقه
واتباعه ممكنا في كل وقت ولا انا نفهم اطلاق الوعيد وقد قال شيخنا ابو هاشم
ونبه على هذه المسالة جميع اصحابه ان قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا
ايديهما جزاء بما كسبا نكالا من الله الاية لا يقتضي ان يتحقق القطع على سبيل النكال
ولو لم يقع التمكن ابدا والوقوف على من هذا حاله لما ادخل بغاية الاية
وقوله في قطع من يقطع من السراق المشهور عليهم او المقرين على الاجماع
ولا اصح هذا فكيف يجب من حيث اطلق الوعيد على العدول عن اتباع
سبيل المومنين وجود مومنين في كل عصر وما المانع من ان يكون
الوعيد يتعلق بحال مقدرة كانه تعالى قال لا تتبعوا غير سبيل المومنين اذا
حصلوا ووجدوا واعلم بذلك بطلان ما تعلق به السائل وما منها انه
توعد على اتباع غير سبيلهم على تسليم عموم المومنين في السبيل فان الاية
لا تدل على وجوب اتباعهم في كل عصر بل هي كالمجمل المفتقر الى بيان فلا يصح
التعلق بظاهره وليس لاحد ان يقول اني احمله على كل عصر من حيث لم يكن
اللفظ مختصا ببعض دون بعض لان هذه الدعوى تطير الدعوى المتقدم التي
بيننا فسادها وليس لاحد ان يقول اني اعلم وجوب اتباعهم في الاعصار بما علمت
من وجوب اتباع النبي صلى الله عليه واله في كل عصر فاقدح في عموم هذا الامر بقدح في
عموم الاخر انا انما نعلم وجوب اتباع الرسول عليه السلام في كل عصر بظاهر الخطاب
بل بادلة لا يمكن دفعها فمن ادعى في عموم وجوب اتباع المومنين دلالة فليحضرها

وليس له ان يقول اذا لم يكن فيها تخصيص وقت دون وقت وجب حملها على اهل
عصر واحد دون جميع الاعصار لان لمخالفنا ان يقول واذا لم يكن فيها دليل عموم
الاعصار وجب حملها على اهل عصر واحد وهو حال من الصحابة على ما ذهب
اليه داود والاخفاف فصل وسادسها ان من لم يتبع المؤمنين لا يخلو ان يريد به
المصدقين بالرسول او المستحقين للثواب على استحقاق فان كان الاول بطل
لان الاية تقتضي التعظيم والمدح لمن تعلقت به من حيث اوجب اتباعه ولا
يجوز ان يوجب الله تع اتباع من لا يستحق التعظيم والمدح وفي الامة من يقطع على
كفره وانه لا يستحق شيئا منهما ولانه كان يجب لو كان المراد المصدقين دون
المستحقين للثواب ان يعتبر في الاجماع دخول كل مصدق فيه في شرق
وغرب وهذا يعلم تعذره وعموم القول يقتضيه وليس مذهبا لكم ايها المخالفين
اليه وان اراد بالمؤمنين مستحقي الثواب والمدح والتعظيم فمن اين ثبوت
مؤمنين بهذه الصفة في كل عصر يجب اتباعهم الا بعد ثبوت الاجماع الا بعد العلم
على ان كل مستحق للثواب في بر وبحر وسهل وجبل قد دخل فيه لان عموم
القول يقتضيه وهذا يؤدي الى الا يثبت به الاجماع ابدا وان حمل على بعض
المؤمنين وعلى ما عرفناه دون من لم نعرفه جاز حمله على طائفة من المؤمنين
وهم ايمتنا ع وسابعها انا لو تجاوزنا عن جميع ما ذكرناه ولم يكن في الاية دلالة
تتناول الخلاف في الحقيقة لانه جاز ان يكون تع انما امر باتباع المؤمنين من
حيث العقول ان في جملة المؤمنين في كل عصر اماما معصوما لا يجوز عليه الخطا
واذا جاز ما ذكرناه سقط غرضهم في الاستدلال على صحة الاجماع لانهم انما احتجوا بذلك

بذلك الى ان يصح الاجماع ويحفظ الشريعة ويستغنى به عن الامام واذا كان ما
استدلوا به على صحة الاجماع محتملا لما ذكرناه بطل التعلق به وثامنها ان الله
تع توعد على مشاقة الرسول واتباع غير سبيل المؤمنين على وجه الجمع بينهما
فمن اين انه لو انفرد اتباع غير سبيلهم عن المشاقة استحق به الوعيد وليس لهم ان
يقولوا ان مشاقة الرسول لما كان بانفرادها يستحق بها الوعيد فكذلك اتباع
غير سبيل المؤمنين ولو جاز ان لا يستحق عليه العقاب ويذكر مع مشاقة الرسول
ويتعلق الوعيد به لجاز ان يضاف الى مشاقة الرسول شيء من المباحات مثل
الاكل والشرب وغير ذلك ويتعلق الوعيد به فلما لم يجز ذلك علم ان اتباع غير سبيلهم
يجب ان يستحق الوعيد به على الانفراد وذلك انا لا نعلم بظاهر الاية ان مشاقة
الرسول يستحق بها الوعيد اذا انفردت عن اتباع غير سبيل المؤمنين ولو خلينا
وظاهر الاية لما علقنا الوعيد الا بالجمع بينهما لكن علمنا بالدليل ان مشاقة الرسول يستحق
بها على الانفراد الوعيد فلاجل ذلك قلنا به فاما ضم المباحات الى مشاقة
الرسول فانما لم يجز لانا قد علمنا ان حكم المباحات عند الانضمام كحكمها عند الانفراد
في انه لا يستحق بها الوعيد وقد كان يجوز ان يستحق بها الوعيد اذا انضم الى المعاقد
ولم ذلك بابعد من شيئين مباحين على الانفراد فاذا جمع بينهما صار محظورا بين الاختين
انه يجوز للمسلم العقد على ثلث من النسوة على الانفراد وعلى ام ابنتها على الانفراد
ولا يجوز لنا ان نجمع في عقد واحد ثلثا منهن لان ذلك محظور ولذلك نظائر
كثيرة في الشرع لكن هذا اذا كان جائزا علمنا انه لم يثبت لانا علمنا ان مثل شيء من المباحات
الاكل والشرب وان انضم الى مشاقة الرسول فانه لا يستحق به الوعيد ولاجل ذلك لم يجز

ضم ذلك الى المشاقه وتعلقوا بقوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا قالوا الوسط العدل
ولا يكون هذه حالهم الا وهم خيار لان الوسط في كل شيء هو المعتدل منه وقوله تعالى
قال اوسطهم الم اقل لكم المراد به خيرهم وعلى هذا الوجه يقال انه عم من اوسط العرب
يعني ذلك من خيرهم وايضا فانه جعلهم كذلك ليكونوا شهداء على الناس كما انه عم
شهيدا عليكم وكما انه لا يكون شهيدا الا وقوله صحيح فكذلك القول فيهم وهذا ايضا
لا يدل على ما يدعونه لانه لا يخلو من ان يكون المراد به جميع الامة المصدقة بالرسول
عم واله المسلم او بعضها وقد علمنا انه لا يجوز ان يريد جميعها لان كثيرا منها ليس بخيار
ولا يجوز من الحكيم تعالى ان يصف جماعة بانهم خيار عدول وفيهم من ليس بعدل ولا
خير وهذا مما يوافقنا عليه اكثر مخالفينا وان كان اراد بعضها لم يخل ذلك البعض
ان يكون هو جميع المؤمنين المستحقين للثواب ويكون بعضا بينهم غير معينين فان
كان الاول فلا دلالة توجب عمومها في الكل دون حملها على بعض معين لان الالفاظها
هنا من الالفاظ التي تدعي العموم كما هو في الايتين المتقدمتين وان كان المراد
بعضا معينا لم تخرج الاية من ان يكون فيها دلالة تخصيصها على الخلاف بيننا وبينهم
ولم يكن بعض المؤمنين بان يقتضي تناولها اولى من بعض وساغ لنا ان نقصرها
على الائمة عم من ال محمد ويكون قولنا اثبت في الاية من كل قول لقيام الدلالة على عصمتهم
ومن عدلنا بها اليه وطهارته وتمييزه من كل الامة فان قيل اطلاق القول يقتضي
دخول كل الامة فيه لولا الدلالة التي دلت من جهة الوصف المخصوص على تخصيص من
يستحق المدح والثواب فاذا اخرج من لا يستحقها بدليل وجب عمومها لكل المستحقين
للثواب والمدح لانه ليس هي بان تتناول بعضها اولى من بعض قيل له ان كان
اطلاق

اطلاق القول لا يقتضي كل الامة على اصلنا حتى يلزم اذا اخرجنا من لا يستحق الثواب منه
ان لا يخرج عن عمومه ولو اقتضى ذلك وجب تعليق الاية بكل من عدا الخارجين عن
استحقاق الثواب لوجب القضا بعمومها في جميع من كان بهذه الصفة في سائر الاعصار
والفاظ العموم تقتضيه على مذهب من قال به فكانه لا يسوغ حمل القول على اجماع كل
عصر وهذا يبطل الغرض في الاحتجاج بالاية وليس لاحد ان يقول كيف يكون اجماع
اهل الاعصار على الشهادة حجة ولا يكون اجماع اهل كل عصر حجة وصوابا فانه يقال
لهم كما تقولون ان اجماع اهل كل عصر حجة وليس اجماع كل فرقة من فرقها حجة فان قيل
باي شيء يشهد جميعهم وهم لا يصح ان يشهدوا كلهم شيئا واحدا يشهدونه قيل له
قد تصح الشهادة على الاشياء هذه المعلومات كشهادتنا بتوحيد الله وعدله ونبوة
نبينا الى غير ذلك مما يكثر تعداده فلو قيل انهم فعلى من تكون الشهادة اذا كان جميع
اهل الاعصار هم الشهدا قلنا تكون شهادتهم على من لا يستحق الثواب ولا يدخل
تحت القول من الامة ويصح ايضا ان يشهدوا على من في الامم الخارجين عن الملة وكل
هذا غير مستبعد ويمكن ايضا ان يقال في اصل تاويل هذه الاية ان قوله تعالى وجعلناكم
امة وسطا اذا سلم ان المراد جعلناكم عدولا اخيارا لا يدل ايضا على ما يريده الخصم
لانه لم يبين هل جعلهم عدولا في كل افعالهم واحوالهم او في بعضها فالقول مجمل ويمكن
ان يكون تعالى اراد بهم عدولا فيما يشهدون به في الاخرة او في بعض الاحوال فان رجع احد
الى انه يقول اطلاق القول يقتضي العموم وليس هو بان يحمل على بعض الاحوال اولى من بعض
وقد مضى الكلام على ما يشبه هذا مستقصى فاما حملهم الامة على النبي والرجوع في
باب الشهادة وكونه حجة فيها فلم يكن قول النبي والرجوع من حيث كان شهيدا بل من حيث

ذكر على من يكون الشهادة

كان شهيداً ابلغ من حيث كان نبياً معصوماً فتشبيه احد الامرين بالآخر في التعبد وهما يسقط
التعلق بالاية ايضاً ان قوله تعالى لتكونوا شهداء على الناس يقتضي حصول كل واحد منهم
بهذه الصفة لانه ما جرى هذا المجرى من الاوصاف فلا بد ان يكون حال الواحد فيه
كحال الجماعة الا انه لا يسوغ ان يقال في جماعة انهم مومنين الا وكل واحد منهم شهيداً
لان شهداء جمع شهيد كما ان مومنين جمع مومن وهذا يوجب ان يكون كل واحد من الامة
حجة مقطوعاً على صواب فعله وقوله واذا لم يكن مذهباً لاحد وكان استدلال الخصم
بالاية يوجبه فسد قولهم ووجب صرف الاية الى جماعة يكون كل واحد منهم شهيداً وحجة
وهم الائمة الذين قد ثبتت عصمتهم وطهارتهم على ان الاية لو تجاوزنا عن جميع ما
ذكرناه فيها لا تقتضي كون جميع اقوال الامة وافعالها حجة لانها ظاهرها ما يعترض وقوع الصغاير
التي لا تسقط العدالة منهم فان امكن تمييز الصغاير من غيرها كانوا حجة فيما قطع عليه
وان لم يكن علم في الجملة ان الخطأ يكون كبيراً او يؤثر في العدالة مأمون منهم وغير واقع الترجيح
من جهتهم وان ما عداه مجوز عليهم فسقط بما ذكرناه تعلق المخالف بالاية في نصرة الاجماع
وليس لاحد ان يقول ان كونهم عدولاً كالعلة في كونهم شهداء وانه قد صح
في التعبد انه لا يجوز ان ينصب للشهادة الا من نعلم عدالته او الامارة التي تقتضي
غالب الظن وصح انه تعالى ينصبه الغالب الظن لانه تعالى نصبه يجب ان يعلم من حاله ما
نظنه واذا ثبت ذلك لم يخرج من ان يكونوا حجة فيما يشهدون او لا يكونون فان لم يكونوا
حجة بطلت شهادتهم لانه تعالى جعلهم شهداء لا يجوز عليه ما يشهد به ان يكون جزءه حقاً وان لم يجر
مجرى الشهادة فلا بد من ان يكونوا لهم صحيحاً ولا يكون كذلك الا وهم حجة وليس بعض اقوالهم
وافعالهم بذلك اولى من بعض وذلك انه لو سلم لهم جميع ما ذكروه لم يلزم ان يكونوا
حجه

حجة في جميع اقوالهم وافعالهم بذلك اولى من بعض لان اكثر ما يدل عليه الاية منهم
ان يكونوا عدولاً يستحقون الشهادة فالواجب ان ينفي عنهم ما اخرج شهادتهم واثر في
عدالتهم دون ما لم يكن بهذه المنزلة واذا كانت الصغاير على مذهبهم غير مخرجة عن
العدالة لم يجب بمقتضى الاية نفيها عنهم وبطل قولهم انه ليس بعض اقوالهم وافعالهم
بذلك اولى من بعض لانا قد بينا الفرق بين الافعال المسقطة للعدالة والافعال
التي لا تسقطها ثم يقال لهم اليس الرسول صلى الله عليه وآله مع كونه شهيداً الاخ وقوع الصغاير
منه فهلا جاز ذلك في الامة وليس لهم ان يقولوا انه خالفهم في الفضل لان الرسول
انما يجوز عليه من الصغاير الخارج عما يؤديه صلى الله عليه مع ما هو الحجة فيه من ان
يكون متميزاً اصح كونه حجة وليس كذلك لو جوزنا على الامة الخطأ في بعض ما تقوله
وما تفعله لان ذلك يوجب خروج كل ما اجمعوا عليه ان يكون حجة لان الطريقة في الجميع واحدة
فسقط بما ذكرناه لانه اذا كان تجويز الصغاير على الرسول الخارجة فيما يؤديه من ان يكون حجة
ويتميز الخبر ذلك للكلفة كذلك اذا كانت الاية انما تقتضي كون الامة عدولاً لا يجب نفي ما
اثر في عدالتهم والقطع على انتفاء الكبيرة من المعاصي عنهم وتجويز ما عداها عليهم ولا
يخرج هذا التجويز من ان يكونوا حجة فيما لو كان خطأ لكان كبيراً او قد يصح تبيين ذلك
على وجه فان في المعاصي ما يقطع على انها كباير ولو لم يكن الى تمييزه سبيل لصح
الكلام ايضاً من حيث كان الواجب علينا اعتقاد نفي الكباير عنهم وتجويز الصغاير وان
شهادتهم بها لو لم يكن حقاً لكانت الشهادة به كبيرة لا تقع منهم وان جاز وقوع ما لم
يبلغ هذه المنزلة ويكون هذا الاعتقاد مما يجب علينا على سبيل الجملة وان تعذر علينا
تفصيل افعالهم التي يكونون فيها حجة مما خالفها لا سيما وشهادتهم لا تثبت عندنا يجب علينا

بتبيّن خطابهم خصوا بهم وانما هي عند الله تع واذا كانت عنده جاز ان يكون الواجب علينا هذا
الاعتقاد الذي ذكرناه فان قيل ليس المراد بالاية الشهادة في الاخرة وانما هو القول بالحق
والاخبار بالصدق كقوله تع شهد الله انه لا اله الا هو والملائكة واولوا العلم وكل من قال حقا
فهو شاهد به وليس هذا من باب الشهادة التي تؤدي او يحتمل سبيل وانكانوا امع شهادتهم
بالحق يشهدون في الاخرة باعمال العباد يجب في كل ما اجمعوا عليه ان لا ان يكون حقا
وجعلهم يقوم مقام قولهم فيجب ان يكون هذا حالهم لانهم اذا اجمعوا على التي فعله او
المهروه اظهارا ما يعتقد انه حق حل محل الخبر وهذا يوجب ان لا فرق بين الصغير والكبير
في هذا الباب قيل له هذا غير مؤثر فيما قد مضى من صحة الاستدلال بالاية لان التعلق
من الاية الكريمة انما هو بكونهم عدولا لا بلفظ الشهادة لان التعلق لو كان بالشهادة
لم يكن في الكلام شبهة من حيث كانت الشهادة لا تدل بنفسها على كونها حجة كما تدل العدالة
ولو تعلق متعلق بكونهم شهودا وبكون شهادتهم لم يجد بدا من اعتبار العدالة والرجوع
اليها واذا كانت الصغاير لا تؤثر في العدالة ولا يمتنع وقوعها على مذهب المعتزلة من
العدل المقبول فما الموجب في الاية نفيها عن الامة ولا فرق فيما ذكرناه بين ان يكونوا
شهداء في الدنيا والاخرة معا وبين ان يكونوا شهداء في الاخرة دون الدنيا فاستدلوا
ايضا بقوله تع كنتم خير امة اخرجت للناس تامرون بالمعروف وتنهون عن المنكر قالوا
وصف الله تع الامة بانها خير الامم وانها تامر بالمعروف وتنهى عن المنكر ولا يجوز ان
يقع منها خطأ لان ذلك يخرجها من كونها آمرة بالمعروف وناهية عن المنكر الى ان تكون
آمرة بالمنكر وناهية عن المعروف ولا يجب في ذلك الا ان لا تمتنع من وقوع شيء من القبائح
من جهتهم والكلام على هذا الدليل مثل الكلام على الاية التي ذكرناها قبل هذه الآية على حد
واحد

واحد من المنازعة في ان تكون لفظة الامة تستحق لجميع الشمول ومع التسليم انها تشمل جميع
اهل الاعصار دون اهل عصر فيه انه لا يجوز ان يوصفوا بانهم خيار الا وكل واحد منهم
بهذه الصفة وفي ان اكثر ما تقتضيه الاية ان لا يقع منهم ما يخرجهم من كونهم خيارا من الكبائر
ولا يجب من ذلك الا يقع منهم الصغير الذي يحبط عقابه ولا يخرجهم من كونهم بهذه الصفة
فالكلام في الايتين على حد واحد ويمكن ان يقال في هذه الآية وفي التي تقدمتها ان المراد
بها قوم معينون لما بعضنا ان من صرف الاشارة في الخاطبين وليس فيهما ما يقتضي لفظ
العموم لان الفاظ العموم معلومة وليس فيها شيء منها فان رجعوا الى ان يقولوا لو كان المراد
به ما دون الاستغراق لبين فلكهم ولو كان المراد بها الاستغراق لبين واذا تقابل
القولان سقط الاحتجاج بالاية وكل ما يشتمل على هذه الطعون فقد مضى الجواب عنه
في الاية المتقدمة فلا وجه لتكراره واستدلوا ايضا بقوله تع فاتبع سبيل من اناب الي قالوا
فاوجب الله تعالى اتباع سبيل من اناب اليه وهم المؤمنون لانهم هم المختصون بهذه الطريقة
والكلام في هذه الاية كالكلام في الايات المتقدمة واكثر ما اعترضنا به عليها فهو اعتراض على
هذه الاية ايضا ومما يخص هذه الآية ان الانابة حقيقتها في اللغة هي الرجوع وانما يستعمل
في التائب من حيث رجع عن المعصية الى الطاعة وليس يصح اجراؤها على المتمسك بطريقة واحدة
لم يرجع اليها من غيرها على سبيل الحقيقة ولو استعمل فيمن ذكرناه لكان مستعملها متجوزا عند
جميع اهل اللغة واذا كانت حقيقة الانابة في اللغة هي الرجوع لم يصح اجراء قوله تع فاتبع
سبيل من اناب الي على جميع المؤمنين حتى يعم من كان متمسكا بالايمان ومن خارج عنه
غيره اليه ومن رجع الى اعتقاده واناب اليه بعد ان كان على غيره لانا لو فعلنا ذلك لكنا
عادلين باللفظ عن حقيقتها من غير ضرورة فالواجب ان يكون ظاهرا مختصا [illegible] من المؤمنين

الذين اناتبوا الى الايمان وفاز قواعده واداننا ولنت هذه المركز دلالة على الحد ببيننا وبين خصومنا في الاجماع واستدلوا ايضا بقوله فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والى الرسول قالوا فاوجب علينا الرد الى الكتاب والسنة عند التنازع فيجب اذا ارتفع التنازع ان لا يجب الرد ولا يسقط وجوب الرد اليهما الا لكونه حجة والكلام على هذه من وجوه احدها ان هذا خطاب لجماعة مواجهين بالخطاب وليس فيها لفظ يقتضي الاستغراق لجميع الامة واذا لم يكن فيها ذلك لم يكن لاحد ان يحملها على الاستغراق وليس لهم ان يقولوا نحملها على الجميع لفقد الدلالة على ان المراد به الاقل لان لقايل ان يقول نحملها على الاقل لفقد الدلالة على ان المراد بها الاستغراق وثانيها ان اكثر ما في الاية ان يبين انه عند وجود التنازع يجب الكتاب والسنة وليس فيها ذكر ما يرتفع التنازع منه الا من جهة دليل الخطاب الذي اكثر من خالفنا يبطله ومن فرق بين تعلق الحكم بصفة وبينه اذا علق بشرط فاسد لما بيناه فيما تقدم في هذا الكتاب وثالثها ان ما يرتفع التنازع فيه لا بد ان يكون مردودا الى الكتاب لانهم لا يجمعون الا عن دليل ولا يخرج ذلك الدليل من الكتاب والسنة وكانه حال وجود التنازع يجب عليهم الرد وعند ارتفاعه يكونون قد ردوا فلا فرق بين وجود التنازع وبين ارتفاعه ورابعها ان المراد بالاية انه يجب الرد الى الكتاب والسنة فيما كان طريقه العلم لانه لو كان فيما طريقه العمل وكان المتنازعون مجتهدين فيما تنازعوا فيه لم يجب عليهم الرد وانما يجب عليهم الرد على كل حال اذا كان مما لا يختلفوا فيه لا يسوغ الخلاف فيه وهذه جملة كافية في ابطال التعلق بهذه الاية واستدل بعضهم على صحة الاجماع بقوله تعالى ومما خلقنا امة يهدون بالحق وبه يعدلون قالوا فاخبر الله تعالى ان في جملة من خلق امة تهدي الى الحق وهذا يوجب امتناع اجتماعهم على ضلال.

والكلم

والكلام على هذه الاية ايضا من وجوه منها انه اخبر عمن خلق فيما مضى لانه قوله خلقنا يفيد المضي في الازمان فمن اين لهم ان يقولوا يهدون بالحق الاستقبال وذلك ان هذه اللفظة تصلح للحال وللاستقبال واذا اصلحت لذلك فما يمتنع ان يكون اريد بها الحال وكانه قال وممن خلقنا امة هادية بالحق عادلة ومنها ان قوله امة يقع على الواحد وعلى جماعة لا يقع على جميع الامة على وجه الاستغراق الا ترى ان الله تعالى وصف ابراهيم بانه كان امة وهو واحد وقال ولما ورد ماء مدين وجد عليه امة من الناس يسقون فاذا كان ذلك محتملا على ذلك فمن اين للخصم ان المراد به جميع الامة ومنها انه لا يمتنع ان يكون اراد الله تعالى بقوله امة النبي عليه السلام او من يجري مجراه ولا يجري قول النبي عليه السلام في كونه حجة موجبا للعلم واذا احتمل ذلك لم يكن للخصم الاحتجاج بالاية واستدلوا ايضا على صحة الاجماع بما روي عن النبي عليه السلام انه قال لا تجتمع امتي على الخطأ وبقوله كونوا مع الجماعة ويد الله على الجماعة وما اشبه ذلك من الالفاظ وهذه الاخبار لا يصح التعلق بها لانها كلها اخبار احاد لا توجب علما وهذه مسئلة طريقها العلم وليس لهم ان يقولوا ان الامة تلقتها بالقبول وعملت به لانا لا نسلم ان الامة كلها تلقتها بالقبول ولو سلمنا ذلك ايضا لم يكن ايضا فيها حجة لان كلامنا في صحة الاجماع الذي لا يثبت الا بعد ثبوت الخبر والخبر لا يصح حتى يثبت انهم لا يجمعون على خطأ وليس لهم ان يقولوا انهم قد عملوا بهذه الاخبار وعولوا في صحة الاجماع عليها في كل زمان وقد جرت عادتهم ان لا يقبلوا ما جرى هذا المجرى ولا يعملوا به الا اذا كان قاطعا للعذر لانا لا نسلم انهم استدلوا على صحة الاجماع بهذه الاخبار ولا يمتنع ان يكونوا اعتمدوا في صحة الاجماع على الايات التي ذكرناها وان كانوا مخطئين في صحة الاستدلال بها فمن اين لهم انهم اذ استدلوا بها على صحة الاجماع ولو سلم انهم استدلوا لجاز ان يكونوا مخطئين في الاستدلال بها.

ويكونون اعتقدوا انها قاطعة للعذر وان لم يكن كذلك لضرب من الشبهة دخلت عليهم وقوي لهم انهم
ما جرت عادتهم فيما يجري هذا المجرى ان لا يقبلوا الا الصحيح ولو سلمنا غاية ما يقترحونه لم يكن
فيه اكثر من ان لا يستدلوا الا بما يعتقدون صحته وانه طريق العلم فمن اين ان ما اعتقدوه صحيح وذلك
لا يثبت الا بعد صحة الخبر وعزه من الادلة ثم لو سلم من جميع ذلك لجاز ان يحمل الخبر على طائفة من الامة
وهم الائمة من اهل البيت عم لان لفظة الآية تفيد الاستغراق على ما مضى القول فيه وذلك اولى من
حيث دلت الدلالة على عصمتهم من القبائح وان قالوا يجب حمله على جميع الامة لفقد الدلالة على
ان المراد بعض الامة كان لغيرهم ان يقولوا انا احمل الخبر على جميع الامة من لدن النبي عم الى
ان تقوم الساعة من حيث ان لفظ الامة يشملهم ويتناولهم فمن اين ان اجماع كل عصر حجة على انه
قد قيل ان الخبر الاول لا يمتنع ان يكون راويه قد سمع النهي والجزم وانما يكون المراد النهي
لهم عن ان يجتمعوا على خطاء وليس من عادة اصحاب الحديث ضبط الاعراب فيما يجري هذا
المجرى واذا كان محتملا سقط ايضا الاحتجاج به واما الخبر الثاني من قوله لم يكن الله ليجمع
امتي على خطا فيصح ولا يجيء انهم لا يجتمعون على خطا وليس لهم ان يقولوا ان هذا الاختصاص
فيه لا نستفيد بذلك دون سائر الامم لان الله تعالى لا يجمع سائر الامم على الخطا وذلك انه لو
كان الامر على ما قالوه لما يمتنع ان يخص هؤلاء بالذكر وان شاركهم غيرهم لان حالهم
بدليل آخر ولذلك نظاير كثيرة في القرآن والاخبار على ان هذا هو القول بدليل الخطاب
الذي لا يعتقده اكثر من خالفنا وهذه جملة في الكلام على الآيات والاخبار التي اعتمدوها
في نصرة الاجماع كافية على ما يذهبون اليه **فصل في كيفية العلم**
بالاجماع ومن يعتبر قوله فيه اذا كان المعتبر في باب كونهم حجة قول
الامام المعصوم فالطريق الى معرفة قوله شيئان احدهما السماع منه ومشاهدته والثاني

النقل

النقل عنه بما يوجب العلم فيعلم بذلك قوله ايضا هذا اذا تعين لنا قول الامام فاذا لم
يتعين لنا قول الامام ولا ينقل عنه نقلا يوجب العلم ويكون قوله في جملة اقوال
الامة غير متميز منها فانه يحتاج ان ينظر في اقوال المختلفين فكل من خالف فيعرف
نسبه ونعلم منشأه وعلم انه ليس بالامام الذي دل الدليل على عصمته وكون قوله حجة
وجب اطراح قوله وان لا نعتقد به ونعتبر اقوال الذين لا نعرف نسبهم لجواز ان يكون
كل واحد منهم الامام الذي هو الحجة ونعتبر اقوال الهمج بان يكون قولهم حجة فان قيل فعلى
هذا التقدير هل تراعون قول من خالفكم في الاصول ام لا تراعون الا قول من وافقكم
فيها قلنا لا نراعي قول من خالفنا في شيء من الاصول من التوحيد والعدل والامامة
والارجاء وغير ذلك لان ذلك معلوم بالادلة الصحيحة التي لا يجوز خلافها ولا بد ان يكون
الامام قائلا بها فمن خالف الامامية في شيء من هذه الاصول ينبغي ان يكون قوله مطرحا
ويكون قولنا في ذلك ابلغ من اطراح قول من علمنا نسبه لان التعيين يجانب والحق مثل التعيين
بالنسب بل ذلك اكد لانه معلوم من طريق لا يحتمل خلافه فان قيل ولم لا يجوز ان يكون
الامام المعصوم مظهرا لبعض هذه المذاهب المخالفة لمذاهب الامامية لضرب من التقية على
ما تجوزون عليه وان كان قوله مخفيا فيما يرجع الى الفروع فهيبة فلا يجب ان يقطعوا
على ان المعتبر قول الامامية قيل انما يجب اطراح قول من خالف في الاصول اذا علم انه قال
به تدينا ومعتقدا فاما اذا جوزنا انه قاله لضرب من التقية فيجب ان لا نطرح قوله
ونعتبر قوله وقول كل من جوزنا فيه ذلك مع اقوال المظهرين للحق حتى يحصل لنا العلم بدخول
قول الامام في جملة اقوالهم فان قيل فما قولكم اذا اختلفت الامامية في مسالة نظرنا في تلك المسالة
فان كان عليها دلالة توجب العلم من كتاب او سنة مقطوع بها تدل على صحة بعض اقوال المختلفين

فقطعنا على ان قوله موافق لذلك القول ومطابق له وان لم يكن على احد الاقوال دليل يوجب العلم
نظرنا في احوال المختلفين فكل من عرفناه بعينه ونسبه قاطعا بالاقوال والباقين قايلين بالقول الاخر
لم نعتبر قول من عرفناه لانا نعلم انه ليس فيهم الامام المعصوم الذي قوله حجة فان كان في الفريقين
اقوام لا يعرف اعيانهم ولا انسابهم وهم مع ذلك مختلفون ان كانت المسألة مما يكون
فيها مخيرين باي القولين شئنا اخذنا ويجري ذلك مجرى الخبرين المتعارضين الذين لا ترجيح لاحدهما
على الاخر على ما مضى القول فيما تقدم وانما قلت ذلك لانه لو كان الحق في احدهما لوجب ان يكون
مما عليه الوصول اليه فلما لم يمكن دل على انه مخير بالتخيير ومتى فرضنا ان يكون الحق
في واحد من الاقوال ولم يكن هناك ما يميز ذلك القول من غيره فلا يجوز للامام المعصوم ح
الاستتار ووجب عليه ان يظهر ويبين الحق في تلك المسألة او يعلم بعض ثقاته الذين يسكن
اليهم الحق من تلك الاقوال حتى يؤدي ذلك من غيره الى الامة ويقترن بخبره بقوله علم
معجز يدل على صدقه لانه متى لم يكن كذلك لم يحسن التكليف ومتى علمنا بقاء التكليف ومعهم
ظاهرين او ظهور من يجري مجراه دليل على ان ذلك لم يتفق فان قيل يجوز ان يختلف الامامية
على قولين يكون احدهما قول الامام والباقون كلهم على خلافه ومتى اجمعتم ذلك كان في ذلك
تعيين الامام وتمييزه وذلك لا تقولونه وان اشتغلتم في ذلك قيل لكم وما المانع من ذلك قيل
الذي نقول في ذلك انه لا يمتنع ما فرض في السؤال على وجه ويمتنع على وجه اخر فمن
ذلك ان يجمع ما عدا الامام على قول اذا لم يعرف كلهم باسمائهم ويجوز ان يكون الامام فيهم ومن
جملتهم ويجوز ايضا مع ذلك ان يكون المنفرد الذي خالف بالقول الاخر ممن لا يؤدي الى
العلم بعين الامام وتمييزه والذي لا يجوز ان يكون الجماعة الذين خالفوا الواحد معروفين
باسمائهم وانسابهم لانه متى كان كذلك علم به ان الامام هو الاخر وذلك يؤدي الى تعيينه

ظهوره

فان قيل

فان قيل فاذا اتفق ما اخترتموه من القسمين كيف يكون قولكم فيه فهل متى اتفق ذلك
وكان على القول الذي تفرد به الامام دليل من كتاب او سنة مقطوع بها لم يجب عليه الظهور
ولا الدلالة على ذلك لان ما هو موجود من دليل الكتاب والسنة كاف في باب ازاحة التكليف
ومتى لم يكن على القول الذي انفرد به دليل على ما قلناه وجب عليه الظهور او اظهار من
يبين الحق في تلك المسألة على ما قدمنا القول فيه والا لم يحسن التكليف ولا
بعض ما قدمناه من اختلاف الطائفة على قولين وان لا يكون لاحد القولين ترجيح على
الاخر ولا دليل على ان المعصوم مع احدهما بان قلنا نكون مخيرين في العمل باي القولين
شئنا لان هذه المسألة مفروضة اذا كان الحق فيما عند الامام دون غيره من الاقوال
ويكون من الامور المضيقة وانما يجوز ما قدمناه اولا اذا كان من باب ما يجوز التخيير فيه
ولانا في بين المسئلتين وذكر المرتضى علي بن الحسين الموسوي قدس الله روحه اخيرا
انه يجوز ان يكون الحق فيما عند الامام والاقوال الاخر يكون باطلا كلها باطلة ولا يجب عليه الظهور
لانا اذا كنا نحن السبب في استتاره فكلما يفوتنا من الانتفاع به وبتصرفه وبما معه من
الاحكام يكون قد اتينا من قبل نفوسنا ولو ازلنا سبب الاستتار لظهر وانتفعنا
وادى الينا الحق الذي عنده وهذا عندي غير صحيح لانه يؤدي الى ان لا يصح الاحتجاج
باجماع الطائفة اصلا لانا لا نعلم دخول الامام فيها الا بالاعتبار الذي بيناه ومتى
جوزنا انفراده بالقول ولا يجب ظهوره منع ذلك من الاحتجاج بالاجماع فان قيل كيف
تعلمون اجماع الامامية في مسألة وهم منتشرون في اطراف الارض وفي البلاد التي لا يكاد
ينقطع خبر اهلها عن البلاد الاخر وهل هذا الا تعذر مستحيل قيل له السائل عن
هذا السؤال لا يخلو من ان يريد به الطعن في الاجماع على كل حال وان ذلك مما لا يصح العلم به على حال

مستند كلام المرتضى تعرض في والرد عليه

او يريد بذلك اختصاص الامامية بهذا السوال دون غيرهم فان اراد الاول فقوله يسقط
لان من هو في اطراف الارض وفي البلاد البعيدة اخبارهم متصلة وخاصة العلماء منهم
لان الذين نراعي اقوالهم هم العلماء دون العامة الذين لا يعتبرون في هذا الباب
ولهذا لا نشك ولا احد من العلماء ان في اطراف الارض من يعتقد الفرض في
غسل اعضاء الطهارة دون مسح بل نعلم اجماع العلماء في جميع المواضع على ان
الفرض واحد من الغسل والمسح وكذلك نعلم انه ليس في الامة من يورث اذا اجتمع جد
واخ الاخ دون الجد لان المتفق بين العلماء والذين اجمعوا عليه القول بان المال للجد
كله او بينهما ولا يقول احد ان المال للاخ دون الجد ونظاير ذلك كثيرة من المسائل التي
نعلم اجماع العلماء عليها فمن اراد بهذا السؤال هذه الحالة فقد ابطل وان اراد اختصاص
الامامية بالسؤال فذلك لا يختص بهم لان على كل من اعتبر الاجماع مثل هذا السؤال لان
ذلك يعم الا ان الامامية لانتشارهم في البلدان كان ذلك في المسلمين كلهم اشد
لانهم اكثر واشد انتشارا فعلم بذلك ان السؤال ساقط على الوجهين معا فان
قيل من الذي يجب ان يعتبر قوله اذا لم يتميز قول الامام المعصوم اقول جميع الامة
ام قول العلماء منهم قيل اذا لم يتميز قول المعصوم يجب ان يراعى قول العلماء
الذين يعرفون الاصول والفروع دون العامة والمقلدين وانما قلنا ذلك لان
الذي قوله حجة اذا كان هو الامام المعصوم وكان هو عالما بجميع احكام
الشريعة ولا بد ان يكون عالما بالاصول وجب ان يكون المراعى من ثبت حاله كحاله
ومن لا يعرف الاصول والفروع يعلم انه ليس بامام واذا علم انه ليس بامام
معصوم وجب اطراح قوله ولا يلتفت اليه وليس لاحد هذا يودي الى ان اصحاب
الحديث

الحديث والفقهاء الذين لا يعرفون الاصول لا يعتد باقوالهم وفي ذلك اسقاط اقوال اكثرهم
وانا لا نلتزم ذلك لان الفقهاء واصحاب الحديث على ضربين ضرب منهم نعلم انه لا يعرف
الاصول ولا كثيرا من الفروع فان ذلك لا محالة يجب اطراح قوله لانه قد علم انه ليس بامام
والضرب الآخر منهم لا نعلم ذلك بل يجوز ان يكونوا مع كونهم متظاهرين بالفقه والحديث
عالمين بالاصول وعارفين بها فاذا شككنا في حالهم وجب اعتبار اقوالهم لجواز
ان يكون الامام في جملتهم والذي يجب ان يراعى اقوالهم فيه هو كل شيء لا يصح ان
نعلم الامر فيه من جهة السمع لانا انما نعلم وجود المعصوم قبل حصول العلم به لا يصح ان
يعلم بقول الامة التي قول المعصوم داخل فيها وذلك مثل التوحيد والعدل وجميع صفات
المقدير لانا العلم بان ههنا معصوما يقتصر على تقدم هذه العلوم ومتى لم يتقدم
لا يمكننا ان نعلم ان ههنا معصوما لان ذلك فرع على حكمة الصانع وعدله وانه لا بد وان
يزيح علة المكلفين بنصب رئيس لهم معصوم وذلك لا يمكن ان نعلم بالاجماع على حال واما
النبوة فقد كان يصح ان نعلم باجماع الامة الذين قول المعصوم داخل في جملتها لان ذلك
لا يفتقر الى العلم بالنبوة لانا اذا علمنا ان الله تعالى حكيم عدل لا بد ان نعلم انه يزيح
علة المكلفين في التكليف بنصب رئيس معصوم لهم ليكونوا متمكنين من ازاحة العلة فيما
كلفوه فاذا علمنا ذلك واجمعوا على نبوة شخص نعلم باجماعهم نبوته فان قيل فهذا القول
والامام لا يعرف حينئذ الا بنص الرسول لان الله تعالى يعلمه ذلك بالوحي والامام لا يوحى اليه
فيعلم انه امام فكيف يدعي انه امام وكيف نعلم صحة دعواه قيل له اما العلم بكونه اماما
فقد يحصل لنا بالعلم بالمعجز الذي يظهره الله تعالى على يده يتضمن تصديقه فيما يدعيه
الامام المعصوم الذي لا يجب الايمان منه واظهار المعجزات يجوز عندنا على الائمة والصالحين
وقد دللنا على ذلك في كتاب تلخيص الشافي فاما الامام نفسه فانما يعلم كونه اماما

تقدمه

اذا كان ممّا لا يوحى اليه على ما قررنا في السؤال الاول لنبي تقدمه ثم ينص على من هو بعده
وكذلك في مستقبل الاوقات فاذا اجمعوا على قول كان معصوم العصر فيه على نبوة
نبي آخر على صحة نبوته ولا احتاج الى علم معجز كان ذلك كافيا في العلم بصدقه وقد يجوز
ان يكون الامام الاول نبيا لانه لا تنافي بين المنزلتين بل يصح اجتماعهما واذا جاز ذلك
فاذا فرضنا ان اول الائمة نبي جاز ان يعلم امامة من بعده وكذلك نبوة من يأتي في
المستقبل بنص عليه او باعتبار الاجماع الذي يدخل فيهم فان قيل هذا القول يؤدي الى
ان العقل لا ينفك من السمع لانه اذا كان لا بد للمكلفين من امام معصوم في كل حال او في
حال التكليف ولا بد ان يظهر من امام ولا يعلم كونه اماما الا اما بنبوته او بنبوة من بعده بنص
عليه فقد صار التكليف لا ينفك من السمع وذلك يأباه كثير منكم قيل من اصحابنا من قال ذلك
وعلى مذهبه سقط السؤال ومن قال انه يجوز ان يخلو العقل من السمع فانما يريد بذلك
السمع الشرعي الذي يتضمن العبادات والاحكام فاما سمعا خبريا يتضمن الدلالة على عين
الامام المعصوم فانه لا يجيز لاحد من الطائفة خلو التكليف عنه وعلى هذا المذهب ايضا
سقط السؤال فاما كيفية اجماعهم فيكون على ضروب منها ان يجمعوا على مسئلة قولا فيعلم
بذلك صحة المسئلة ومنها ان يجمعوا عليها فعلا فيعلم بذلك ايضا صحتها ومنها ان يجمعوا
عليها قولا وفعلا بان يقول بعضهم ويفعل بعضهم فيعلم بذلك ايضا صحتها ولا بد في هذه
الوجوه كلها ان يعلم انهم لم يجمعوا على ذلك الضرب من التقية لان ما يوجب التقية يحمل على
اظهار القول بغير الحق وكذلك يحمل على فعله وان كان الحق في خلافه فلذلك شرطنا ارتفاع
التقية ومنها ان يعلم رضاهم بالمسئلة واعتقادهم بصحتها بان ذلك ايضا يدل على صحتها وهذا
الوجه لا يحتاج ان يعلم معه زوال التقية لان الرضا من افعال القلوب والتقية لا تحمل على ذلك وانما
تحمل على افعال الجوارح ولا يجوز ان يجمعوا على الذهاب عمّا يحتاج ان يعلموه لان الامام
عندنا

عندنا ان يكون عالما بجميع ما نصب فيه وجعل حاكما فيه ولا يجوز ان يكون امر يجب العلم
فلا يعلمونه كلهم لان ذلك يؤدي الى ان لا يكون الامام عالما بجميع الاحكام ويؤدي ايضا الى
نقض كون المعصوم في جملتهم لان المعصوم لا يجوز ان يخل بما يجب معرفته فاما ما لا يجب العلم
فلا يمتنع ان يذهب عن جميعهم لانه ليس ههنا وجه يوجب عليهم بذلك واذا قلنا ان المراعى
في اجماع الفقهاء اجماع العلماء بالاصول والفروع ولا ينبغي ان يعتبر قول من ليس من جملة
العلماء فان كان هناك من لا يعلم حاله وهل هو عالم بذلك ام لا ويكون قوله مخالفا لقول
الباقين ينبغي ان يكون خلافه خلافا لانا نقول انه يجب ان يكون ممن يعلم جميع ذلك
واذا جوزنا ان يكون عالما بجميع ذلك جوزنا ان يكون اماما واذا جوزناه اماما لم يمكن
اسقاط خلافه واعلم ان الطائفة اذا اختلفت على قولين وجوزنا كون المعصوم داخلا في
كل واحد من الفريقين فان ذلك لا يكون اجماعا ولاصحابنا في ذلك مذهبان منهم من يقول
اذا تكافأ الفريقان ولم يكن مع احدهما دليل يوجب العلم او يدل على ان المعصوم داخل فيهم
سقطا جميعا ووجب التمسك بمقتضى العقل من حظر او اباحة على اختلاف مذاهبهم وهذا
المذهب ليس بقوي عندي لانهم اذا اختلفوا على قولين علم ان قول الامام موافق لاحدهما لا محالة
لانه لا يجوز ان يكون قولا ثالثا خارجا عن القولين لان ذلك ينقض كونهم مجمعين على قولين واذا
علمنا دخول قول الامام في جملة القولين كيف يجوز اطراحهما والعمل بمقتضى العقل ولو جاز ذلك
لجاز ان يتعين لنا ايضا قول الامام ومع ذلك يجوز لنا تركه والعمل بما في العقل كان ذلك باطلا بلا خلاف
ومنهم من يقول انا نكون مخيرين في الاخذ باي القولين شئنا ويجري ذلك مجرى خبرين تعارضا ولا
يكون لاحدهما مزية على الآخر فانا نكون مخيرين في العمل بهما وهذا هو الذي يقوى في نفسي ومبني
على المذهب الاول ... متى فرض اجماعهم بعد ذلك على احد القولين كان ذلك جائزا ولعلمنا باجماعهم
صحة ذلك القول وان الآخر لم يكن صحيحا ووجب المصير الى ما اجمعوا عليه ومتى قلنا بالمذهب

وما احتمال الكلام ... على تعيين

الاخر لم يجز ان يجمعوا على احد القولين لانهم لو اجمعوا على احدهما لنقض ذلك ولنا فيمن يقول
انهم يقولون بالقولين لحجتها دائم يؤدي لحجتها دهم الى احد القولين فيجمعوا عليه لان ذلك
انما يصح على مذهب من يقول بالاجماع لم يراع قول المعصوم الذي يتبعه واما اذا اجمعوا
على قول فلا يجوز ان يرتفع الخلاف الذي تعين ولانا الاجماع الاول علم قول المعصوم في تلك المسألة
واذا لم نعلم انه هو الحجة فكل قول خالفه يجب ان نعلم بفساده ولا يجوز ان تجمع الامة على مسألتين
خطيئة منها لا على مذهبنا ولا على مذهب من خالفنا فاما على مذهبنا فلانه لا بد ان يكون قول
الامام مع احدهما ولا يجوز مع ذلك ان يكون مخطئا واما على مذهب مخالفينا فلا يجوز ذلك لانهم لو
لان النبي ع نفى عنهم الخطأ نفيا عاما ولم يخص احدا دون ما زاد على موجب نفيها معا ولان في
ضمن ذلك الاجماع على ترك القولين وهو الحق مثال ذلك ان تفترق الامة فرقتين فرقة
تقول المال للاخ دون الجد فذلك خطأ لا محالة والاخرى تقول الضعف للجد للمحبة على
جميع الاحوال في القول بهذين المذهبين خروج عن الاجماع الذي هو ان المال اما
للجد كله او هو لواحد منهم وذلك بالاتفاق

عندي فان قيل لكم كيف القول فيه على ما تذهبون اليه فمن ذلك انهم اذا اجمعوا
على الاستدلال بدليل او بدليلين هل يجوز ان يستدل بغير ما استدلوا به ام لا قال الذي نذهب
اليه انه لا يمتنع ان يستدل بدليل آخر اذا كان مما يوجب العلم اما من جهة عقل او قرآن
او سنة مقطوع بها وانما قلنا ذلك لان اجماعهم على الاستدلال بدليل انما يدل على صحة
ذلك الدليل او كونه موجبا للعلم وذلك لا يمنع هناك من ان يكون دليل آخر لم يجمعوا عليه اللهم
الا ان نفرض المسألة فنقول اذا اجمعوا على انه لا دليل سواه هل يجوز الاستدلال بدليل آخر
فنقول حينئذ انه لا يجوز لان اجماعهم على انه لا دليل غير ما استدلوا به يوجب العلم بان ما عدا
ذلك الدليل شبهة فلا يصح الاستدلال بها فان قيل لو كان هناك دليل آخر لما وسع المعصوم

الا ببينة

الا ببينة وترك الاستدلال به حتى يستدرك انسان آخر قيل له انما يجب ان يبين المعصوم ما اتفق
ازاحة العلة عليه وقد بين ما هو دليل يوجب العلم وهو ما اجمعوا عليه فاما غيره من
الادلة فقد سبق بيانه من الله تعالى ومن الرسول وجاز ان لا يجدد المعصوم بيانه وانما
يجب عليه بيان ما لا يكون هناك ما يقوم مقامه فان قيل فعلى هذا كان يجوز ان لا يبين
ايضا ما قد بيناه واجمعوا عليه لان هناك ما يقوم مقامه في ازاحة العلة في التكليف وهو
الذي استدلوا به من بعد قيل كذلك نقول ولو لم يبين شيئا اصلا وكان هناك
طريق للمكلف الى علم ما كلفه لكان ذلك جائزا سائغا وانما يجب عليه بيان ما هو موقوف
عليه ولا يكون هناك ما يقوم مقامه ومن ذلك انهم اذا اجمعوا على العمل بخبر هل يقطع على صحة
ذلك الخبر ام لا فمن اهل العلم من قال انهم قالوا ما قالوه لاجل الخبر لان الذي نقوله في ذلك انهم
على العمل بخبر وكان الخبر من اخبار الآحاد لانه اذا كان جاريا مجرى المتواتر فهو يوجب العلم
يحتاج الى الاجماع ليكون قرينة في صحته فانه لا يحتاج الى الاجماع ليكون قرينة في صحته
فانه يحتاج ان ينظر في ذلك فان اجمعوا على انهم قالوا ما قالوه لاجل ذلك الخبر قطعنا
بذلك على ان الخبر صحيح صدق وان لم يظهر لنا من اين قالوه ولا ينصوا الناس على ذلك فانا
نعلم باجماعهم ان ما تضمنه الخبر صحيح ولا يعلم بذلك صحة الخبر لانه لا يمتنع ان يكونوا قالوا
ما وافق مخبر الخبر بدليل آخر او خبر آخر اقوى منه في باب ايجاب العلم وسمعوه من الامام المعصوم
فاجمعوا عليه ولم ينقلوا ما لاجله اجمعوا اتكالا على الاجماع وكان ذلك جائزا
فيجب ان ذلك التوقف فهذا الخبر لا نقطع على صحته ونجوز كونه صدقا او كذبا وان قطعنا على
ان مخبره صحيح يجب العمل به ومتى فرضنا انهم اجمعوا على انه ليس هناك ما لاجله اجمعوا على
ما اجمعوا عليه غير هذا الخبر فان هذا يوجب القطع على صحة ذلك الخبر لانه يجري مجرى
ان يقولوا اجمعنا لاجل هذا الخبر لانه لا فرق بين ان يسندوا اجماعهم الى الخبر بعينه وبين

بجمعوا

به صحته وبين ان ينقلوا اسناده الى سواه فانه بهذا يعلم صحته فان قيل كيف يجوز ان
على مجر خبر ثم لا ينقلونه ويتواصل لصحة اجماعهم قلنا نجوز ذلك لان اجماعهم اقوى
من ذلك لانه مقطوع به ولا احتمال فيه ولو نقلوا ذلك الخبر لكان يجوز ان يصير خبر واحد
صحيح بذلك من باب كونه دلالة على انه يوجب غلبة الظن فيعلم بذلك ان الاجماع اقوى
ومن ذلك القول اذا ظهر بين الطايفة ولم نعلم له مخالف هل يدل ذلك على انه اجماع منهم
على صحته ام لا فالذي نقوله ان القول اذا ظهر بين الطايفة ولم يعرف له مخالف يحتاج
ان ينظر فيه فان نجوز ان يكون قول من يجوز ان يكون معصوما بخلافه فلا يسوغ ان يقطع
على صحته وان لم نجوز ان يكون قول المعصوم بخلافه قطعنا على صحة ذلك القول فان
قيل اي طريق لنا الى ان نعلم ان قول المعصوم يوافقه او يخالفه قلنا قد يعلم ذلك
بان يكون هناك دليل يوجب العلم يدل على صحة ذلك فيعلم ان القول يوافق لقول المعصوم
لمطابقته للدليل الموجب للعلم واذا كان هناك دليل يدل على خلافه كذلك وجب القطع
على بطلان ذلك القول فان عدمنا الطريقين معا ولم نجد ما يدل على صحة ذلك القول
ولا على فساده وجب القطع على صحة ذلك القول وانه موافق لقول المعصوم لانه لو كان
قول المعصوم مخالفا لوجب ان يظهره والا كان يقبح التكليف الذي ذلك القول لطف
فيه وقد علمنا خلافه فى ذلك ومن قال من اصحابنا على ما حكيناه عنهم فيما تقدم انه لا
يجب على المعصوم اظهار ما عليه من حيث ان من سبب سببه هو المستحق لعقوبة التعلق
بمصلحة يكون قد اتي فيه من قبل نفسه كما ان ما نفوته من الانتفاع بتصرف الامام
وامره ونهيه قد اتى فيه من قبل نفسه ينبغي ان نقول يجب ان يتوقف في ذلك القول ويجوز
ان يكون موافقا لقول الامام ومخالفا له ويرجع في العمل الى ما يقتضيه العقل حتى
يقوم دليل يدل على وجوب استعماله وقد قلنا ان هذه الطريقة غير مرضية عندي لانه

يودي

يودي الى الا يصح الاحتجاج بالاجماع الطائفة اصلا لجواز ان يكون قول المعصوم مخالفا لها ومع
ذلك لا يجب عليه اظهار ما عنده وقد علمنا خلاف ذلك وهذا الكلام في القياس

حد القياس هو اثبات مثل
حكم المقيس عليه ولا فرق في ذلك بين ان يكون القياس عقليا او شرعيا وانما نختلفان من
وجوه اخر سنذكرها ان شاء الله والذي يدل على صحة ما قلناه من
الحد ان الانسان متى اثبت الفرع مثل حكم الاصل كان قياسا فعلم بذلك ان الحسم ما قلنا
والاثبات الذي ذكرناه لا يرجع الى عرف الشرع عبارة عن العلم وما يجري مجراه من الاعتقاد
ثم الخبر تابع لذلك وهو في اصل اللغة عبارة عن الايجاد كما قال اثبت السهم في
القرطاس اي اوجدته ثم يعبر عن الاعتقاد والظن والخبر لكن يعرف الشرع يجب الاقتصار على
ما قلناه وفي الناس من قال حد القياس هو اثبات مثل حكم الاصل في الفرع لعلة جامعة
بينهما وهذا الحد نظير لما قلناه غير ان ما قلناه من العبارة اخصر لان قولنا المقيس والمقيس عليه
يتضمن انه جمع بينهما بعلة فلا يحتاج ان يذكر في اللفظ لانه متى لم يكن جمع بينهما بعلة فلا يحتاج
لا يكون ذلك قياسا وقد ذكر الفقهاء والاصوليون في حد القياس وحد العلة الاقاويل ما
وللقياس شروط وهي انه لا بد ان يكون الاصل الذي هو المقيس عليه وحكمه معلومين ويعلم
ان الفرع الذي هو المقيس والشبه الذي يلحق احدهما بالآخر وان كان القياس عقليا
فلا بد من كون العلة في الاصل معلومة لكونها علة وان كان شرعيا اجاز الفقهاء ومن
اثبت القياس ان يكونا مظنونين ويخالف القياس العقلي السمعي فيما يرجع الى احكام العلة
لان العلة العقلية موجبة وجودها تابع للايجاب والسمعية عند من قال بها الباعث لذلك
بل هي تابعة للدواعي والمصالح المتعلقة بالاختيار ولا دخل للايجاب فيها ومجرى هذا المجرى

وهو في الثبات العقلي لا يكون الا معلوماً وفي السمعي لا يجب ان يكون معلومه بل يجب ان
تكون مظنونه ومتى علمت في العقل علة الحكم بطل ان يحتج في تعليق الحكم عليها الى
دليل مستانف وليس كذلك علة السمع فانها عند اكثرهم لا يكفي في تعليق الحكم بها في كل موضع ان يعلم
بل يحتاج فيها الى التعبد بالقياس وعلة السمع قد يكون ايضاً مجموع اشيا وقد يحتاج الى
شروط في كونها علة وقد يكون علة في وقت دون وقت وفي عين دون اخرى والوقت
واحد عند من اجاز تخصيص العلة وقد يكون العلة الواحدة علة لاحكام كثيرة وكل
هذه ابواب هي تفارق فيه علة العقل لعلة الشرع واختلف الناس في القياس في
الشريعة فمنهم من نفاه ومنهم من اثبته واختلف من نفاه فمنهم من احال ورود العبادة
بجملة وانكر ان يكون طريقاً لمعرفة شي من الاحكام وربما احال من حيث يتعلق بالظن
الذي يخطي ويصيب ومن حيث يودي الى تضاد الاحكام وتناقضها ومنهم من ابطله
من حيث لا سبيل الى العلم بما له يثبت فيه الحكم في الاصل ولا الى غلبة الظن في ذلك
لفقد دلالة وامارة تقتضيه وهذه الطريقة التي كان ينصرها شيخنا ابو عبد الله
ره ومن الناس من اجاز التعبد به ونفاه من حيث وقعت الشريعة على وجه لا يبقى
معه القياس وهذه الطريقة محكية عن النظام وذهب اصحاب الظاهر داود وغيرهم
الى انه لا يجوز ان يقتصر الله تعالى بالمكلف على ادون البيانين رتبة مع قدرته على اعلاهما
ومنهم من نفاه مع اجازته ورود العبادة به من حيث لم يثبت التعبد او من حيث ورد السمع
بخلافه فاما من اثبته فاختلفوا فمنهم من اثبته عقلاً وهم شذاذ غير محصلين ومنهم
من اثبته سمعاً وزعم ان العقل لا يدل على ثبوته وهم المحصلون من مثبتي القياس وفيهم
الكثرة من الفقهاء والمتكلمين وكلهم ادعى ثبوته والذي نذهب اليه هو الذي اختاره سيدنا

المرتضى ره

المرتضى ره في كتابه في ابطال القياس وان القياس محظور استعماله في الشريعة لان العبادة لم ترد
به وهو مما لو كان جايزاً في العقل مفتقر في صحة استعماله في الشرع الى السمع القاطع
للعذر والحق بهذا في الطريقة التي كان ينصرها شيخنا ره من منع حصول الظن وفقد
الامارات التي يحصل عندها الظن ودفع الظن وذكر المرتضى ره ان لهذه الطريقة بعض القوة ونحن
نتكلم على هذه المذاهب كلها على وجه الاختصار ثم نبين الصحيح من الذي اخترناه من بعد ان شا الله

فصل
اما من احاله عقلاً
من حيث لا يمكن ان يكون طريقاً لمعرفة الاحكام ففي الذي ابيناه ذلك ممكن جرى مجرى سائر
الادلة من النصوص وغيرها من الكتاب والسنة والذي على صحة معرفة الاحكام به انه لا
فرق في صحة معرفتنا بتحريم النبيذ المسكر بين ان ينص الله تعالى على تحريم المسكر من الانبذة
وبين ان ينص على تحريم الخمر وينص على ان العلة في تحريمها شدتها او يدلنا بدليل غير النص
على انه حرم الخمر لهذه العلة او ينصب لنا امارة تغلب عند نظرنا فيها ظننا ان تحريمها
لهذه العلة مع ايجاب القياس علينا في الوجوه كلها الا ان بكل طريق من هذه الطرق يوصل
الى المعرفة بتحريم النبيذ ومن دفع جواز العبادة باحدها لم يمكنه دفع جواز ورودها بسائرها
ولما ذكرناه امثال في العقليات لانه لا فرق في العلم بوجوب تجنب سلوك بعض الطرق
بين ان نعلم فيه سبعاً شاهده وبين ان نعلمه بخبر يوجب العلم او بخبر يقتضي الظن وما يحصل
من جميع ذلك في الحكم الذي ذكرناه وبين ان ينص لنا على صفة الطريق الذي فيه السبع
او ينصب لنا امارة على تلك الصفة فاما من احاله من حيث يتعلق بالظن الذي يخطي
ويصيب فينتقض قوله بكثير من الاحكام في العقل والشرع يتعلق بالظن الا ترى انا
نعلم في العقل حسن التجارة عند ظن الربح ونعلم قبحها عند ظن الخسران ونعلم قبح
سلوك الطريق عند غلبة الظن بان فيه سبعاً او لصاً ولا يجري مجراهما لم يحكم بوجوب

النظر في طريق معرفة اسبق عند الدليل او الخاطر الذي يحصل عنده الظن والخوف في وجوب
معرفة الرسل والنظر في معجزاتهم على هذا الوجه فاما ما يتعلق الاحكام الشرعية بالظن
فاكثر من ان تحصى نحو وجوب التوجه الى القبلة عند الظن بانها في جهة مخصوصة وتقدير
النفقات واروش الجنايات وقيم المتلفات والعمل بقول الشاهدين ويجب ان نعلم ان الظن
وان تطرق الى العلم بوجوب الاحكام على نحو ما ذكرناه ساوى هذا الوجه العلم لانه لا فصل كانهم
بين ان نظن ان الخبز في البحار او يعلم في قبحها فانه لا يساوي العلم من وجوه اخر
ولا يقوم فيما نعلمه لان الفعل الذي يلزم المكلف فعله لا بد ان يكون معلوما له او
في حكم المعلوم بان يكون متمكنا من العلم به او يكون ثم شبيه معلوما اذا تعذر العلم بعينه
ولا بد ايضا ان يعلم وجوبه ووجه وجوبه اما على جملة او تفصيل لما على جملة او تفصيل
والظن في كل هذه الوجوه لا يقوم مقام العلم لانه متى لم يكن عالما بما ذكرناه اولا او متمكنا
من العلم به لم يكن غلبة الظن محرز فيما يعتد به وجرى مجرى ان لا يكون قادرا
لانه متى لم يعلم الفعل بعينه لم يمكن من القصد اليه بعينه وبالظن لا يتميز الاشيا
وانما نتميز بالعلم ومتى لم يكن عالما بوجوب الفعل كان نجوز كونه غير واجب فيكون
متى اقدم عليه مقدما على ما لا يامن كونه قبيحا والاقدام على ذلك في القبح يجري مجرى
الاقدام على ما يعلم قبحه ومتى علم كونه واجبا فلا بد من ان يعلم وجه وجوبه على
جملة او تفصيل لانه لو لم يعلم الوجه وجوبه كان يجوز الاتفاق وجه الوجوب عنه وعاد
الامر الى تجويز كونه غير واجب وهذه الجملة اذا تؤملت تبطل بها قول من ابى تعلق
الاحكام بالظنون ومن توهم على من سلك هذه الطريقة انه قد اثبت الاحكام بالظنون فقد
ابعد نهاية البعد لان الاحكام لا تكون الا معلومة ولا شيء الا طريق العلم الا ان الطريق اليها
قد يكون تارة العلم واخرى الظن لانا اذا ظننا في طريق سبعا وجب علينا تجنب سلوكه

ومن اشار الى العلم بالوجوب او وجه الوجوب

ووجوب تجنبه معلوم

٢٠١

ووجوب تجنبه معلوم ولا مظنون وان كان الطريق اليه هو الظن متعلق العلم
ووجوب تجنبه معلوم ولا مظنون وان كان الطريق اليه هو الظن ومتعلق الظن غير
لان الظن يتعلق بكون السبع في الطريق والعلم يتعلق بقبح السلوك في الطريق والعدول
العلم بوجوب التوجه الى جهة القبلة عند الظن بانها في بعض الجهات يجري على ما ذكرناه
ويكون الحكم فيه معلوما وان كان الطريق اليه مظنونا فاما من منع من القياس من حيث
الى تضاد الاحكام فاعتماده على ان يقول اذا كان للفرع شبه باصل محرم واصل محلل
فلا دليل على مذهب القائلين بالقياس من رده اليهما جميعا وهذا يودي في العين الواحدة
ان يكون محللة محرمة ومن اثبت القياس يقول في جواب ذلك ان كان الفرع يشبه الاصل
محرم واصل محلل عند اثنين لزم كل واحد منهما ما اداه اجتهاده اليه فيلزم التحريم
من اشبه عنده الاصل المحلل ولا تضاد في ذلك وان اشبه الاصلين المختلفين
عند واحد فهو عند كثير منهم يكون مخيرا بين الامرين فايهما اختار لزمه كما نقول في
الكفارات الثلث ولا تضاد في ذلك وعند قوم منهم لا بد في هذا الموضع من ترجيح
يقتضي حمل الفرع على احدهما دون صاحبه فاما من ابطل القياس من حيث لا طريق
الى غلبة الظن في الشريعة وهي الطريقة التي حكيناها عن شيخنا رحمه الله فوجه اعتماده
عليها ان يقول قد علمنا ان القياس لا بد فيه من حمل فرع على اصل بعلة او شبه والعلة
التي يتعلق الحكم بها في الاصل لا يخلو من ان يكون طريق اثبات كونها علة العلم او الظن والعلم
لا مدخل له في هذا الباب وجميع من اثبت القياس في الشرع الا الشذاذ منهم يجعلون
العلة المستخرجة المستدل عليها تابعة للظن وانما يجعلها معلومة من طريقة الاستخراج
من حيث اعتقد ان علل الشرعية ادلة توصل الى العلم كالعقليات وقول هؤلاء
واضح البطلان ولا معنى للتشاغل بقولهم اذا بينا ان الظن لا يصح حصوله في علل الشرع

المحرم والتحليل من اشبه عنده الاصل صح

فاولى ان لا يحصل العلم وان كانت العلة تثبت بغلبة الظن فنحن نعلم ان الظن لا بد
له من امارة وطريق والا كان مبتدا لا حكم له وليس في الشرع امارة على ان التحريم
في الاصل المحرم انما كان لبعض صفاته فكيف يصح ان نظن ذلك وليس هذا بمنزلة ما
يظنونه من ظن الربح والخسران او النجاة او الهلاك وان القبلة في جهة مخصوصة
وغلبة الظن في قيم المتلفات واروش الجنايات التي يستند الظن فيها الى العادات
والتجارب وامارات معلومة متقررة ولهذا لا يجد من لم يتجر قط ولم يجرب احوال
التجارات لا يصح ان يظن فيها ربحا ولا خسرانا وكذلك من لم يسافر ولم يخبر عن الطريق
لا يظن نجاة ولا عطبا ومن لم يعرف العادة في القيم ومقاديرها لا يظن فيها شيئا
وجميع ما يغلب فيه الظنون متى تاملته وجدته مستندا الى ما ذكرناه فاما
لا يصح دخوله في الشرعيات على وجه ولا سيما لقوة ما اوردناه قال قوم من
اهل القياس ان العلل الشرعية لا تكون الا منصوصا عليها اما صريحا او مبهمة
او تنبيها وقول الباقين ربما قضا لو لا ثبت الا بدلالة شرعية والذي يمكن ان
يعترض به على هذه الطريقة ان يقال لمن اعتمد هذه الطريقة على هذا التلخيص
لا بد من ان يكون تجويز التعبد به ومعرفة الاحكام من جهته لو حصل الظن الذي
منعتم حصوله ولا بد ان تقولوا ان الله تعالى لو نص على العلة او امر الرسول بان ينص
عليها وتعبد بالقياس لوجب حمل الفروع على الاصول بل الذاهبون الى هذه الطريقة
ربما قالوا لو نص الله تعالى على العلة في تحريمه مثلا للخمر وذكر انها الشدة لوجب حمل
ما فيه هذه العلة عليها وان لم يتعبد بالقياس لانه يجري مجرى ان ينص على
تحريم كل شديد وان كان هذا غير صحيح لان العلل الشرعية انما تنبي عن الدواعي
الى الفعل او عن وجه المصلحة وقد يشترك الشيئان في صفة ويكون في احدهما وجه
الى

داعية الى فعله دون الآخر مع ثبوتها فيه وقد يكون فعل المصلحة حسنة وقد يكون
الشيء الى غيره في حال دون حال وعلى وجه دون وجه وقدر دون قدر وهذا
معروف في الدواعي ولهذا جاز ان يعطي الانسان فقيرا دون فقير ودرهما دون
درهم وفي حال دون حال وان كان فيما لم يفعله الوجه الذي لاجله فعلنا
بعينه فاذا صح هذا لم يكن في النص على العلة ما يوجب التخطي وجرى النص
على العلة مجرى النص على الحكم في قصره على موضعه اذ قد بينا ان ما له كان صلاحا
وداعيا الى الفعل لا يمتنع ان يشترك فيه المختلفان في هذا الفعل الحكم وليس للحد
ان يقول اذا لم يوجب النص على العلة التخطي كان عبثا وذلك انه يعتد بان ما لم
نكن نعلمه لولاه وهو ما له كان الفعل المعين مصلحة وفي الناس من يفصل بين
دواعي الفعل ودواعي الترك فقال اذا كان النص على علة الفعل لم يجب القياس الا
بدليل مستانف وان كان واردا بعلة الترك وجب التخطي من غير دليل مستانف
وفصل بين الامرين بان من ترك لاجل شيء الفعل له يترك غيره اذا شاركه فيه لانه لو
ان ترك اكل السكرة لحلاوتها واكل شيئا حلوا ولا يجب هذا في الفعل لانه قد يفعل
الفعل لامر يثبت في غيره وان لم يكن فاعلا له وهذا صحيح لا شبهة فيه متى كان
النص الوارد بالعلة كاشفا عن الداعي ووجه المصلحة او عن الداعي فقط فاما ان
كان مختصا بوجه المصلحة لم يجب ذلك لان الدواعي قد تتفق تارة وتختلف وجوه
المصالح وتختلف الدواعي مع اتفاق وجوه المصالح واقوى ما يعتمد على هذه الطريقة
ان يقال قد بينتم استناد الظنون الى العادات والتجارب وان الشرع لا يتم ذلك
فيه وهذا صحيح فلم انكرتم ان يحصل فيه طريقة يحصل عندها الظن وانه يمكن

عادة ولا تجربة بل يجري في حصول الظن عند ما يجري ما ذكرتم ومثل ان نجد الم
المسماة خمرا تحصل على صفات كثيرة وتكون مباحة غير محرمة ومتى وجدت فيها الشدة
المخصوصة حرمت ومتى خرجت عن الشدة بان تصير خلا فيظن عند ذلك ان العلة
هي الشدة لان الذي ذكرنا من حالها امارة قوية على كونها علة فقوى القسم الي
هذا الظن المتعبد بالقياس وان لم يحصل ما حصل فيه علة التحريم من الفروع على
الاصول ساغ القياس وصح ولم يمنع منه مانع وهكذا اذا رأينا بعض صفات الاصل
هي المؤثرة في الحكم المعلل دون غيره كانت بان تجعل علة اولى من غيرها وقوى الظن
في انها العلة مثال ذلك انا اذا اردنا ان نعلل ولاية المرء على ابنتها وملكها الا
وجدنا البلوغ هو المؤثر في هذا الحكم مع سلامة احواله في الحرية والعقل دون كونها
من وجه لان التزويج متى اعتبر لم يوجد له تاثير في باب الولاية وما يرجع اليه من
البلوغ التاثير القوي فيها جعلناه العلة دون التزويج ويكفي ان يقال المعتمد في
هذه الطريقة لمن زعم ان الظن اذا استند في بعض المواضع الى عادة فانه لا يمتنع في
كل موضع الا على هذا الوجه ان العادة لا تقوم مقامها غيرها فلهم لا تجدون معتصما
ويمكن ايضا ان يقال لهم خبرونا عن انسان كان عاقلا في بعض الدور معه صاحب
له جالس عنده وهو لا يعرف العادات ولا يسمع الاخبار عنها الا انه وجد صاحبه الجالس معه
حتى دخل اليه بعض الناس القرف وخرج من الدار وهو مع دخول غيره من الناس لا يفارق
اليس هذا مع كمال العقل ان يتقوى في ظنه ان علة خروج صاحبه انما هي دخول ذلك الرجل عقلا وصح
فان قالوا لا يصح ان يغلب ما ذكرتم في ظنه طولبوا بما يمنع منه ولن يجدوه وان جاوزوه
بطلت عليهم كثر العادات والتجارب في باب الظنون وقيل لهم ما تنكرون من ان يكون هذه
حال

انما

حال الظنون في الشرع ويمكن ان نقول من ارض الطهر التي قدمناها انا قد رأينا قوما
من جلوس بعض الناس عنده من طريق العادات والطرافة اذا دخل عليه انسان آخر
وتكرر منه ذلك انما يغلب على ظنه كون دخول صاحبه علة لخروج الآخر لان ذلك يصير عادة دة
وليس يلزم ممن عرف عادة في شي بعينه ان يعرف العادات كلها الا ترى ان العادات
تختص البلدان والازمان ولا تكاد تتفق على حد واحد فلذلك يجتمع فيها من حشمه في اول
فالطعن مبني على القياس في الطريقة المتقدمة وتصحيحهم غلبة الظنون في الشريعة
يقال لهم انا وجدنا اهل القياس الاجتهاد مع كثرتهم وتدينهم يخبرون عن انفسهم بالظنون
ويعولون عليها ومثل هولاء او طائفة منهم لا يجوز ان يكذبوا على نفوسهم وكيف يدفع
الظنون وهذه حاله ليس بشيء لان لمن نفى الظن ان يقول ان الكذب هولاء المجتهدين
في انهم يجدون انفسهم على الاعتقاد وانما الكذب في قولهم انه ظن وواقع على الاية والعلم
بالفرق من الاعتقاد المبتدأ والعلم والظن ليس بظاهر فكان القوم يسبقون الى اعتقادات دات
ليست ظنونا ودخلت عليهم الشبهة فاعتقدوا انها احكام الظنون وليست كذلك على
ان هذا يرجع عليهم فيمن يدعي من اهل القياس ان على الاحكام ادلة توجب العلم فيقال لهم الاحكام
كيف تصح على هولاء مع كثرتهم ان يدعوا انهم عالمون ويخبرون عن نفوسهم بما يجدونها
عليه من السكون وهم مع هذا في ذلك كذبة وهكذا السؤال عليهم في المخالفين لهم في
اصول الديانات اذا ادعوا العلم بمذاهبهم وسكونهم الى اعتقاداتهم فلابد لهم في
الجواب مما ذكرناه من ان القوم لم يكذبوا في انهم معتقدون وانما غلطوا في ان تلك
الاعتقادات علوم فاما طريقة النظام ومن تابعه في ابطال القياس ولعماهم
على ان الشرعيات وقعت على وجوه لا يمكن معها دخول القياس فالذي يقولون عليه ان

في اتفاق المختلفين واختلاف المتفقين

يقولوا وجدنا الشرع وارد باختلاف المتفقين واتفاق المختلفين كايجاب القضا
على الحايض في الصوم واسقاطه عنها في الصلوة وهي اكد من الصوم وايجابه على
المسافر القضاء فيما قصر في الصوم واسقاطه عنه فيما قصر من الصلوة وكايجاب
الغسل بخروج الولد والمني وهما اضعف من البول والغايط اللذين يوجبان
الطهارة واباحة النظر الى الامة الحسنا والى محاسنها وحظر ذلك من الحرة وان كانت
شوها قالوا فكيف يسوغ القياس فيما هذه حالة ومن حقه الا يدخل فيما يتفق
فيه احكام المتفقات ويختلف احكام المختلفات وهذا لا يصح اعتماده في نفي القياس
وذلك ان المبتدي يقول اما اطلاق القول بان المتفقين لا يختلفان في الحكم
والمختلفين لا يتفقان في الحكم فغلط والصحيح ان يقال ان المتفقين لا يختلفان في
الحكم الذي يقتضيه اتفاقهما وكذلك المختلفان لا يتفقان في الحكم الذي يقتضيه
اختلافهما لان المراعي في هذا الباب هو الاسباب والعلل والاحكام التي يجب اتفاق
المتفقات فيها لاختلاف المختلفات هي الراجعة الى صفات الذوات وانما وجب ذلك فيها
لان المتفقين مشتركان في سبب الحكم وعلته والمختلفين قد افترقا في ذلك ولابد مما ذكرناه
فاما اذا لم يكن الحكم راجعا الى الذوات فهو موقوف على الدلالة فان اتفق المختلفات
في علته وسببه واتفاقه وان اختلف المتفقان فيهما اختلفا فيه وعلى هذا لا ينكر
ان يكون الحيض وان كان سببا لسقوط الصوم والصلوة معا واتفقا في ذلك ان
يختلفان في حكم آخر يوجب في احدهما الاعادة ولا يوجبها في الآخر فيكون الاتفاق من
وجه والاتفاق من آخر ومدار التناقض ان القضا اذا اختص بعلة غير علة
السقوط لم يكن اتفاقهما علة للسقوط معتبرة في القضا مثال لذلك انا نعلم ان النفع
المحض اذا حصل في الفعل اقتضى حسنه وقد يحصل في الكذب النفع فلا يكون الا قبيحا لان

وجبر

والتبع

وجه قبحه هو كونه كذبا فصار انتفاء الكذب مع غيره من الافعال من النفع المحض من اختلافهما
لانهما اختلفا فيه غير ما اتفقا من اجله فان كان ما اورده النظام ما نعا من القياس
الشرعي فيجب ان يمنع من القياس العقلي على انه قد اعترف بورود النص باتفاق المختلفين
واختلاف المتفقين ولم يلزمه ان يكون متناقضا فالا يسوغ القياس لعقيدة التعبد
به المنصوص فان قال انما لم اوجب التناقض في هذه الاحكام قلنا هو في ذلك مورد
النص بها وانما منعت وحالها هذه من التطرق بالقياس اليها قيل الذي يمنع ظننته
لامتناعه اذا تضمنت بعض القضا الصوم امارة توجيه وان خلا قضا الصلوة من مثلها
على ان للقوم ان يقولوا انا لا نثبت القياس في كل حكم وعلى كل اصل وانما نثبته
حيث يسوغ ويصح وكانهما يقتضيه في كل حكم ما اورد تروه خارج القياس فلا يسوغ
دخوله فيه ان يمتنع فيه من القياس فيما يجري مجراه فلم اذا امتنع القياس في هذه
الامور امتنع في غيرها واما من نفى القياس واعتمد في نفيه على ان الحكيم لا يجوز ان يقتصر
على ادون البيانين رتبة مع قدرته على اعلاهما وان النصوص ابلغ في البيان من القياس
فيجب ان يكون العبادة في معرفة الاحكام مقصورة عليها فالكلام عليها ان يقال له اول
ما في كلامك انه اعترف بان القياس يوصل به الى الاحكام لانه لا يجوز ان يقول انه اخفض
رتبة في باب البيان من غيره الا والتبيين يقع به واذا ثبت كونه بيانا فالذي يمنع من
وان كان ادون رتبة ان يعلم انه يعلم من صالح المكلف فيه وانه اذا توصل الى الحكم
به ولحقته المشقة في طريق كان اقرب الى فعله واستحق عليه من الثواب ما لا يستحقه لو
وصل الى معرفته بالنص على انه يلزم على هذه العلة ان يكون العلم في جميع التكليف ضروريا
لانه اقوى القياس في البيان من العلم المكتسب ومن يعتمد على هذه الطريقة لابد من ان ينقضه

لانه يتعلق كثير من الاحكام في الشريعة بالظنون نحو الاجتهاد في جهة القبلة وتقدير النفقات
وجزاء الصيد وما اشبه ذلك فاذا جازت العبادة بالظنون في هذه الاحكام مع امكان
ورود البيان فيها بالنص الموجب للعلم ولم يكن خارجا عن الحكمة جاز مثله في ساير الا
حكام فاما من نفى القياس من حيث طريقه بالعبادة ولم يقطع السمع العذر في صحته
هو الصحيح الذي نختاره ونذهب اليه لان القياس متى جاز في العقل ورود العبادة اذا
تعلقت به مصلحة في التكليف فلا بد في جواز استعماله في الشرع من دليل سمعي لانه يجري
مجرى ساير الافعال الشرعية التي اذا جاز في العقل ان يدخل في العبادة لبعض المصالح
فلا بد في استعمالها من دليل سمعي والذي يلزمنا ان لو ثبت ما يعتمده مثبته من الطرق
التي ظنوا انها ادلة عليه سمعية ونبين انها شبهة وليست بادلة ولا موجبة للتعبد به
فاما من ذهب الى ان العبادة وردت بما يمنع منه فهو ايضا مذهبنا ونحن نبين في الفصل
الذي يلي هذا الفصل ما عندنا فيه ان شاء الله تعالى

لنا في المنع من استعمال القياس في الشرع طريقتان احدهما انه اذا ثبت جواز
العبادة به من جهة العقل فثبوت العبادة به يحتاج الى دليل شرعي وقد علمنا انه ليس
في الشرع دليل على ان القياس من دين الله تعالى يجوز استعماله من جهة الكتاب ولا من جهة
السنة المتواتر بها ولا من الاجماع واعتمادنا ذلك انا قد استقرينا جميع ذلك فعلمنا انه ليس
فيما يدل على وجوب العمل بالقياس ونحن نذكر المواضع التي يستدل بها من ظاهر القران
على وجوب العمل بالقياس ونبين انه لا دلالة في شيء منها والسنة على ضربين متواتر واحاد
فالمتواتر يوجب العلم الضروري على مذهب الخصم وعلى مذهبنا يوجب العلم الذي لا يختلج
فيه الشك وكان مما يستدل على صحته اذا كان شرط التواتر فيه والضرب الاخر اخبار الاحاد

فالقسم

فالقسم الاول مفقود في الاخبار التي يستدل بها على صحة العمل بالقياس لانها ليست معلومة
جملة لا ضرورة ولا استدلالا والقسم الاخر لا يجوز استعماله في هذه المسئلة لانها من باب العلم
دون العمل وخبر الواحد يوجب غلبة الظن فلا يجوز استعماله فيما طريقه العلم بلا
خلاف واما الاجماع فليس فيه ايضا لان هذه مسئلة خلاف ونحن نبين ما يدعونه من
اجماع الصحابة ونتكلم عليه ان شاء الله والطريقة الثانية ان نقول قد ورد الشرع بالمنع
من العمل بالقياس واقوى ما نعتمد في ذلك اجماع الطايفة المحقة وقد ثبت ان اجماعهم حجة لانه
يشتمل على قول معصوم لا يجوز عليه الخطا على ما بيناه فيما تقدم وقد علمنا انهم مجمعون
على ابطال القياس والمنع من استعماله وليس لاحد ان يعارض هذا الاجماع بمن يذهب الى
مذهب الزيدية والمعتزلة من اهل البيت عليهم السلام ويوافق مع ذلك القياس لان هؤلاء لا
نعتبر باقوالهم لان من خالف في اصول الخلاف الذي يوجب التكفير او التفسيق لا يدخل قوله
في جملة من يعتبر اجماعهم ويكون حجة لانا قد بينا ان كل من علمنا انه ليس بامام فانا لا
نعتبر بخلافه ونرجع الى الفرقة الاخرى التي نعلم كون الامام في جملتهم على انا كما نعلم من
ابي حنيفة وفقهاء القياس لكنا نعلم من مذهب ابي جعفر الباقر وابي عبد الله الصادق ع
نفي القياس وتظاهر الاخبار عنهما بالمنع منه والمناظرة للمخالفين كتظاهرها عمن ذهب
اليه في خلاف ذلك وليس يدفع عنهما هذا الامر الا جاحد مكابر وقد علمنا ان قولهما حجة
وقول كل واحد منهما لانهما امامان معصومان ولا يجوز عليهما الخطا في القول والاعتقاد وقد اعتمد
من نصر هذه الطريقة التي ذكرناها على ايات ليس فيها ما يدل على ذلك مما يمكن الاعتماد عليه وجعل
جميعها الغرض في ذلك فعلهم قوله تعالى لا تقدموا بين يدي الله ورسوله وان القياس تقدم
بين يدي الله ورسوله وهذا غير معتمد لان للمخالف ان يقول اذا دلنا تعالى على صحة القياس لم يكن
استعماله تقدما بين يدي الله ورسوله وصار ذلك عنده كما نص عليه وانما يكون تقدما بين

ثم ذكر الامارات التي اسندوا بها اصحابنا على العمل بالقياس غير صالحة لتنفيذ وانما استفاد العمل بغير ظاهرها

من ليس له الوقيل به من غير دلالة ولا استناد الى علم وتعلقوا ايضا بقوله ولا تقف ما ليس لك به
علم وبقوله وان تقولوا على الله ما لا تعلمون والجواب ان يقال انا ما قلنا بالقياس الا بعلم
وعن العلم فلا يخالف ظاهر الكتاب وانما ظننتم علينا انا نعلق الاحكام بالظنون وليس نفعل
ذلك بل الحكم عندنا معلوم وان كان الطريق اليه الظن على الوجه الذي مثلنا به في
العقليات وتعلقوا بقوله ما فرطنا في الكتاب من شيء وقوله تبيانا لكل شيء وقوله اليوم
اكملت لكم دينكم والجواب ان يقال ان القياس اذا دل الله عليه واوجب العمل به فقد دخل
في جملة ما بين في الكتاب ولم يقع فيه تفريط لان الكتاب قد دل على صحة الاجماع الدال على
وجوب اتباع السنة فاذا اعلمنا الاجماع والسنة صحة القياس جاز اضافة هذا العلم
والبيان الى الكتاب وان كان على سبيل الجملة دون التفصيل لانه لم يمكن ان يقع في
الكتاب كل شيء مفصلا صار القياس عاملا بما امر الله تع به في كتابه وبينه واكمله
وهذه الجملة مبنية على طريق الطعن فيما يجري هذا المجرى من الاسئلة للامامية فانهم
متعلقون بشيء كثير من هذا الجنس لا فائدة في ذكر جميعه

الذاهبون الى القول بالقياس في الشرع فريقان احدهما يوجب العمل به
عقلا وهم الشذاذ على ما ذكرناه والاخرون يوجبون العمل به سمعا وان لم يوجبوه عقلا
ونحن نفسد كلا القولين ليتم لنا ما قصدناه فاما من اثبته عقلا فالاصل في الكلام عليهم
ان يقال ان الفعل الواجب لا بد ان يكون له وجه وجوب لولاه لم يجب لانه لو لم يكن كذلك
لم يكن بالوجوب اولى من غيره وما له يجب العمل ينقسم قسمين احدهما صفة تختص ولا تتعداه
الى غيره وذلك نحو الواجبات العقلية نحو رد الوديعة والانصاف وشكر النعم والاخر ان
يكون وجوبه لتعلقه بغيره على سبيل اللطف نحو ان يختار المكلف عنده واجبا اخر او يمتنع عن
قبيح وليس يكون كذلك الا بعد ان يختص في نفسه بصفة تدعو الى اختيار ما يختار عنده

وهذا

عنده وهذا القسم على ضربين احدهما يعرف بالعقل كوجوب معرفة الله تعالى لانه متى عرفها
بالعقل وهو ان يكون عندها اقرب الى فعل الواجب والامتناع من القبيح وكعلمنا ايضا بان
الرسول عم لا يجوز ان يكون على احوال منفرة عن القبول منه نحو الفسق والاحوال الدنية ونحو
ذلك مما يلحق بالمعرفة من وجوب الرئاسة لكونها لطفا لانه مستقر في عقل العقلاء ان
الناس في الجملة لا يجوز ان يكونوا مع فقد الرؤساء في باب الصلاح والفساد على ما يكونون
عليه مع وجودهم والضرب الثاني لا يعلم الا بالسمع لفقد الطريق اليه من جهة العقل ونحو
الشرعيات والسمع الذي يعلم وجوب ذلك قد يرد تارة بوجه الوجوب فيعلم عنده الوجوب
واحد الامرين يقوم مقام الاخر في العلم بالوجوب الا انه اذا ورد بوجوبه لم يعلم وجه
الا على الجملة وان ورد بوجه وجوبه مفصلا او مجملا علمنا وجوبه مفصلا لان العلم بوجه
لا بد فيه من التفصيل لتزاح علة المكلف من الاقدام على الفعل والعلم بوجوبه
قد يكون مجملا ومفصلا ويقوم احد الامرين مقام الاخر ولو قال الله تعالى ان الصلوة
عن الفحشاء والمنكر ولم يوجبها لعلمنا وجوبها ولو نص على وجوبها بلفظ الايجاب
في الجملة انا نتهي عن قبيح او ندعو الى واجب فهو انه من علم ان بالعقل رد الوديعة
مع المطالبة علم وجوبه ومتى لم يعلم ذلك لم يعلم وجوبه وكذلك من علم الفعل ظلما
علم قبحه فان شككت في كونه ظلما لم يعلم القبح وكما وجب هذا فكذا ايضا متى علم كون
الفعل الذي هو رد الوديعة واجبا علم رد الوديعة فتعلق كل واحد من الامرين
بصاحبه كتعلق صاحبه به فان قيل من اين قلتم ان الواجبات في الشرع لا تجب الا لكونها
الطافا ثم من اين قلتم ان ذلك لا يعلم من حالها الا بالسمع ليتم ما ذكرتموه قلنا لان
وجوبها اذا ثبت وكان لا بد له من وجه لم يخل من القسمين اللذين قدمناهما او

اما صفة تختص الفعل فلا تعداه او لتعلقه بغيره على وجه اللطف وليس يجوز في الشرعيات
الوجه الاول لانها لو وجبت لصفة تخصها لجرى مجرى رد الوديعة في انه وجه
الوجوب لوجب ان نعلم على تلك الصفة ونعلم وجوبها متى علمناها لانه لا يصح ان يجب لصفة
تختص بها ولا يصح ان نعلم عليها ولا نعلم وجوبها وقد علمنا ان الصلوة وساير الشرعيات
نعلم بالعقل صفاتها وان لم نعلم وجوبها فدل ذلك على بطلان القسم الاول ولم يبق الا
الثاني واذا ثبت انها تجب لا لها ولم يكن في العقل دليل على ان وقوع بعض الافعال منا
نختار عنده فعلاً آخر لان العقل لا يدل على ما يختاره الانسان او لا يختار لان دلالة
العقل ايضاً طريقها واحد فلو لم يصح ان يدل على شي ونفيه والحكم وضده كما نراه في الشرايع
من اختلاف المكلفين والناسخ والمنسوخ ظهر بذلك ان الطريق اليها السمع ولولا ما ذكرناه
لما احتيج في معرفة المصالح الشرعية الى بعثة الانبيا فان قالوا العقل يقتضي في كل
شيئين ان حكمها واحد من حيث اشتبها فيجب ان يحكم في الارز بحكم البر عقلاً وان لم
يات السمع قيل لهم الاشتباه الذي يقتضي التشارك في الحكم هو وفيما نعلم ان الحكم
فيه يجب عن ذلك الشبه او يكون في حكم الموجب عنه نحو علمنا بان ما شارك العالم في وجود
العلم في قلبه يجب كونه عالماً وما شارك رد الوديعة في هذه الصفة كان واجباً فاما
العلل التي هي امارات فلا يجب التشارك فيها التشارك في الحكم لان العقل لا نعلم به
كونها علة ولو علم كونها علة لم يجب فيما شاركه فيها مثل حكمها لان المصالح الشرعية
مختلفة من حيث تعلقت بالاختيار ولا مدخل للايجاب فيها ولهذا جاز ان يكون الشي في
الشرع مصلحة وما هو مثله مفسدة وجاز اختلاف الاعيان والاوقات في ذلك فان قالوا
اذا حرم الله تعالى الخمر ورايت الخمر يرتابها الى الشدة ثبت بثبوتها ويزول بزوالها علمت
ان علة التحريم الشدة ولا احتياج الى السمع كما لا احتياج في العقليات اليه قيل ...

ليس يكون ما ذكره

ليس يكون ما ذكره من الاعتبار اقوى من ان ينص الرسول عليه السلام في الخمر ان علة تحريمها
الشدة وقد بينا ان ذلك لا يوجب التخطي ولا يقتضي اثبات التحريم في كل مسكر بدلا من
التعبد بالقياس لانه غير ممتنع ان يخالفا في المصلحة وان وافقه في الشدة وبينا ان
النص على العلة الشرعية يجري مجرى النص على الحكم في امتناع التخطي الا بدليل
فاما من زعم ان السمع قد ورد بالتعبد بالقياس فنحن نذكر شيئاً مما اعتمدوه و
على شي منه لجميع ما اعتمدوه قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار قالوا والاعتبار هو
المقايسة لان الميزان يسمى معياراً من حيث يقاس به مساواة الشي لغيره ولما روي عن ابن
عباس من قوله في الاسنان لغيره اعتبرها بالاصابع التي ديتها متساوية ولما استدلوا
بالاية على وجه آخر فقالوا قد دل الله بهذه الاية على ان التشارك في العلة يقتضي التشارك
في الحكم وذلك انه قال هو الذي اخرج الذين كفروا من ديارهم لاول الحشر ما ظننتم
ان يخرجوا وظنوا انهم مانعتهم حصونهم من الله فاتاهم الله من حيث لم يحتسبوا
وقذف في قلوبهم الرعب يخربون بيوتهم بايديهم وايدي المؤمنين فاعتبروا يا اولي الا
قد ذكر ما حل بهم ونبه على علته وسببه ثم امر بالاعتبار وذلك تحذير من مشاركتهم
في السبب فلو لم يكن التشارك في السبب يقتضي التشارك في الحكم لما كان لهذا القول معنى
والكلام على ذلك ان يقال لهم ما تنكرون ان يكون لفظ الاعتبار لا يستفاد منه
الحكم بالقياس وانما يستفاد به الاتعاظ والتدبر والتفكر وذلك هو المفهوم من ظاهره
واللاقة لانه لا يقال لمن يستعمل القياس العقلي انه معتبر كما يقال فيمن يتفكر في معاده
ويتدبر امر منقلبه ويتعظ بذلك انه معتبر وكثير الاعتبار وقد يتقدم بعض الناس في
العلوم واثبات الاحكام من طريق القياس ويقل فكره في معاده وتدبره فيقال انه غير
معتبر وقليل الاعتبار وقد يستوي في المعرفة بحال الشي وان حكم اثنان فيوصف

دليل العمل بالقياس

نتكلم

خر اهل الكتاب ح

بصياصيهم

احدهما بالعقل دون الاخر على المعنى الذي ذكرناه ولهذا القي لون عند الاخر العظيم ان
في هذا المجرة وقال الله تع وان لكم في الانعام لعبرة وما روي عن ابن عباس
جرة لحيد لا يثبت عنده اللغة ولو صح لكان محمولا على المجاز بشهادة الاستعمال
الذي ذكرناه على انا لو سلمنا جواز استعمال الاعتبار في المقايسة لم يكن في الاية
دلالة على ما ذكرتموها بل امر الكفار وظنهم ان حصونهم ما نعتهم من الله تع وق
ضع ما وقع بهم مكانه قال الله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار وليس يليق
هذا الموضع بالقياس في الاحكام الشرعيه لانه تعالى لو صرح بعقيب ما ذكر من
حال الكفار بان يقول فقيسوا في الاحكام الشرعيه واجتهدوا لكان الكلام لغوا
لا فايدة فيه فلا يليق بعضه ببعض فثبت انه اراد الاتعاظ والتفكر على انه يمكن
ان يقال لهم على تسليم تناول اللفظة للقياس باطلاقها ما تنكرون انا نستعمل
موجب الاية بان نقيس الفروع على الاصول في انا لا نثبت بها الاحكام الا بالنص
لان هذا ايضا قياس فقد ساويناكم في التعلق بالاية فمن اين لكم ان القياس الذي
تناوله الاية هو ما تذكرونه دون ما ذكرناه وكلاهما قياس على الحقيقة وليس لهم ان
يقولوا نحن نجمع بين الامرين لانهما يتنافيان والجمع بينهما لا يصح ولا لهم ايضا ان يقولوا
قولنا اصح من حيث كان فيه اثبات للاحكام وقولكم فيه نفي لها وذلك لان الترجيح
بما ذكروه انما يصح متى ثبت كلا وجهي القياس فيصح الترجيح والتفرقة فاما الخلاف
فيهما هل يثبتان او يثبت احدهما فلا ترجيح يمكن في ذلك ويقال لهم في تعلقهم بالاية
ثانيا اذا كان الله تعالى قد نبه على ما زعمتم بالامر على ان للشارك في السبب والعلة يسمى
المشارك في الحكم فيجب ان يكون كل من فعل مثل الفعل الذي لاجله عاقبهم في الا يحل بهم
مثل ما حل بهم فان قالوا هو كذلك ان امرنا هم بطلان قولهم ضبة ولا يجوز لنا من يشارك
المذكورين

في المخالفة والمعصية وان من لم يصبه ما اصابهم وهذا من ضعيف ما يتمسك به وتعلقوا
ايضا بقوله تعالى فجزاء مثل ما قتل من النعم يحكم به ذوا عدل منكم وقوله وعلى الموسع قدره
وعلى المقتر قدره قالوا والمثليه والمقدار طريقه غالب الظن وبقوله فان خفتم الا تعدلوا
فواحدة او ما ملكت ايمانكم قالوا وذلك طريقه غالب الظن وهذه الايات لا تخ ان يكون
المستدل بها يعتمد على جواز التعبد بالظنون او وجوب التعبد بها فان كان الاول كان
ذلك صحيحا وذلك مما قد مضى جوازه وان اراد الثاني كان ذلك باطلا لانه ليس اذا ثبت
التعبد في شي بغالب الظن يجب ان نحمل غيرنا عليه لاجل ذلك وكلامنا في مسئلة القياس فكيف
يستدل بالشي على نفسه على ان من اصحابنا من قال ان المثليه والمقدار منصوص عليه
فعلى هذا سقط السوال وتعلقوا ايضا بان قالوا قد ظهر عن الصحابة القول بالقياس والنطق
جمعهم عليه نحو اختلافهم في مسئلة الحرام والجد والمشترك والايلا وغير ذلك ورجع كل
منهم في قوله الى طريقة القياس لانهم اختلفوا في الحرام فقالوا بالربعة اقاويل احدها
انه في حكم التطليقات الثلث وذلك مروي عن امير المومنين وزيد وابن عمر والقول الاخر
قول من جعله يمينا يلزم فيها الكفارة وهو المحكي عن ابي بكر وعمر وابن مسعود وعايشه
والثالث قول من جعله ظهارا وهو المروي عن ابن عباس وغيره والرابع قول من جعله
تطليقة واحدة وهو المروي عن ابن مسعود وعمر وغيرهما ثم اختلفوا فمنهم من قال منهم
من جعلها واحدة رجعيه وبعضهم جعلها باينه وكل ذلك تفريع للقول الرابع
وحكي في المسئله قول خامس مسروق وهو انه ليس بشي لانه تحريم لما احله الله تعالى
ووجوده كعدمه واختلافهم ايضا في الجد ظاهر وكذلك ما عددناه من المسايل وانما
شرحنا مسئلة الحرام لان الخلاف فيها اكثر منه في غيرها قالوا وقد علمنا انه لا وجه
الا طريقة القياس والاجتهاد لان من جعل الحرام طلاقا ثلثا معلوم لم يرد انه طلاق وليهم

الثلث على الحقيقة بل المراد انه كالطلاق الثلث وجار مجراه وكذلك من جعله ظهارا بمنزلة من
محال ان يريد الا التشبيه دون ان يكون عنده يمينا او ظهارا في الحقيقة ولانه قد
نقل عنهم النص الصريح في انهم قالوا بذلك قياسا لان من ذهب الى ان الجد ينزله الاب
نص على انه مع فقد الاب ينزل له ابن الابن مع فقد الابن حتى صرح ابن عباس بان
قال الا لا يتقي الله زيد بن ثابت يجعل ابن الابن ابنا ولا يجعل اب الاب ابا وقد علمنا
انه لم يرجع في ذلك الى نص لان احدا لا نص عليه في الكتاب فلم يبق الا سلوكهم فيه
طريق القياس والمقايسة وثبت ايضا عن عمر قال بالمقايسة بين الاخ والجد انه شبههما
بغصني شجرة وجدولي نهر وهذا يبطل قول من يدعي انهم قالوا ذلك على طريق الصلح
والتوسط او لانه اقل ما قيل فيها وجعلوا الحكم العقل او لنص خفي ويبطل ذلك ايضا
على ما تقدم انهم لم يختلفوا فيما لا يسوغ منه الصلح لتعلقه بتحريم الفروج وتحليلها
كمسئلة الحرام والايلاء ولان ما يقال من طريق الصلح لا يتفرع عليه ويبنى بحسبه المذاهب
ولانهم اختلفوا في مواضع ولا يصح ان يقال فيها باقل ما قيل ولانهم قد اختلفوا
فيما زاد على اقل ما قيل وقالوا ايضا بتاويل كلها خارجة عما في اصل العقل ولو
قالوا ايضا لنص لوجب ان يظهر لان الدواعي الى اظهاره اقوى واذا ثبت ذلك من
حالهم وهم بين قايل بالقياس ومصوب لقايله غير منكر عليه صاروا
مجمعين على القول به واجماعهم حجة ولا يجوز ان ينعقد على خطأ فيقال لهم لنا في
الكلام عليها وجهان احدهما ان نبين بطلان ما حكمتم به وقطعتم عليه من ان
القول في المسائل التي ذكرتموها لم يكن الا بالقياس ونبين ان يحتمل ان يكون النص
اما ظاهرا او دليلا والاحتمال في هذا الموضع يكفي ويأتي على اسد الاهم والوجه
الاخر

الآخر ان ننازع فيما ادعيتموه من ارتفاع التنكير للقياس ونبين انه ورد عنهم من ذلك
ما في بعضه كفاية وابطال لقول من يدعي خلافه ولنا ايضا اذا سلمنا انهم قالوا
في تلك المسائل بالقياس وتجاهروا ونزعوا عن الخلاف في ارتفاع النكير لا يدل في كل
موضع على الرضا والتسليم وانما يدل على ذلك اذا علمنا انه لا وجه لارتفاعه
الا الرضا فاما مع تجويز كونه للرضا ولغيره فلا دلالة فيه على ان هذه الطريقة توحش
من خالفنا في هذه المسئلة لانها تطرق عليهم فسادا اصول هي اهم اليهم من الكلام فيها
وينبغي ان نتجاوز عن الكلام في هذا المعنى ونقتصر على الوجهين الذين قدمناهما
لان الكلام في هذا الوجه له موضع غير هذا هو اليق به وقد ذكرناه في كتاب الامامة
مستوفى فيقال لهم لم زعمتم ان القول في المسائل التي عددتموها انما كان بالقياس
فلم نجد اقتصرتم الا على الدعوى المجردة من برهان ولم اذا اختلفوا وتباينت ماخذهم
وجب ان يستند تلك المذاهب الى القياس وانتم تعلمون ان بعض الاختلاف في المذاهب
المستند الى النصوص ممكن كامكانه في المستند الى القياس وما انكرتم ان يكون كل واحد
منهم انما ذهب الى ما حكي عنه لتمسكه بدليل نص يعتقد انه دال على ما ذهب اليه فان
قالوا لو كانوا قالوا بتلك النصوص لوجب ان ينقل تلك النصوص وتشتهر لان الدواعي
تقوى الى نقلها والاحتجاج بها قلنا اول ما نقول له انا لم نلزمكم ان يكونوا اعتمدوا في
هذه المسائل على نصوص صريحة استدلوا بها على المذاهب التي يعتقدونها بل الزمناكم
ان يكونوا اعتمدوا فيها ادلة النصوص التي يحتاج فيها المحتج بها الى الاستدلال والتأويل
وسواء كانت تلك النصوص على هذه الصفة ظاهرة للكل معلومة للجميع او مختصة فلا
يجب ان تعرضوا الكلام في غير ما فرضناه فيه على انا نتوسع لهم ولو كانوا اعتمدوا في ذلك
على علة قياسية لوجب نقلها وظهورها لان الدواعي الى نقل مذاهبهم تدعو الى نقل

طرقهم وما به احتجوا عليه عقولنا ولم نجد في ذلك رواية فان كان فقدنا اعتمدوه حجة
دليل النص وانقطاع روايته دليلاً على انهم قالوا بالقياس فكذلك يجب ان يكون
فقدنا الرواية عنهم تتضمن انهم قالوا بذلك قياساً دليلاً على القول به من طريق النص
فان قالوا الفرق بين الامرين ان القياس لا يجب فيه الاتباع الا ان يصح عند الحاكم
بل يجب فيه الاتباع اذ لم نجد لقوله به وامارات غلبة الظن فيه وانما لا يجب
القول به بانقطاع هذا الشرط وعلى العالم ان يظهر وجه القول لمن خالفه ليظهر
له منه ما يكون فرصة معه الانتقال عما كان عليه ولولا هذا لما احتج مناظره اصحاب
القياس والاجتهاد بعضهم لبعض ولم ينقل عن الصحابة حجة لهم في مسألة الحرام التي
وقع البحث من مخالفينا عليها القول بها عندهم ولم يرو عن احد منهم العلة التي من
على صح اجلها جعله طلاقاً ثلثاً او ظهاراً ادعينا على انه انما يجب للمعتقد للمذهب ان يظهر
وجه قوله عند المناظرة والحاجة الداعية وانما ان يكون ظهور وجه القول كظهور
القول والمذهب فغير واجب وكيف يقال ذلك ونحن نعلم ان كثيراً من الصحابة والتابعين
ومن كان بعدهم قد ظهرت عنهم مذاهب كثيرة فيما طريقه العلم والدليل القاطع من غير
ان يظهر عنه وينقل ما كان دليله بعينه ولاي طريق قال بذلك المذهب واعتقده
فان قالوا قد تناظروا واورد بعضهم على بعض ولم يذكر عنهم احتجاج بشيء قلنا ليس
يمكن ان يحكى عنهم في مسألة الحرام وغيرها من المسائل انهم اجمعوا فيها المناظرة والنزاع
وحاج بعضهم بعضاً ورد بعضهم على بعض ولم يذكر انهم احتجاج بشيء قلنا ليس يمكن
ان يحكى عنهم في مسألة الحرام وغيرها من المسائل انهم اجمعوا فيها المناظرة اد له النص
ولا ورد شيء من ذلك رواية واكثر ما روي اضافة هذه المذاهب الى القائلين بها
على انهم ان كانوا تناظروا وتنازعوا فلا بد من ان يظهر لكل واحد منهم وجه
ولد

قوله سواكان نصاً وقياساً وفي مثل هذه الحال لا يسوغ الاعراض عن ذكر وجه القول
وان جاز في غيرها ولهذا لا نجد احداً من الفقهاء ينازع خصومه ويرد مذاهبهم على
سبيل المناظرة ولا يظهر وجه قياسه والعلة التي من اجلها ذهب الى ما ذهب اليه بل
لا بد له من تحري علله وتهذيبها والاحتراز فيها من النقض واذا كنا لم نجد
رواية منهم لوجه قياسه وبالعلة التي من اجلها جمع بين الامرين اللذين شبه احدهما
بالآخر فيجب ان ينفي عنهم القول بالقياس ان كان ما ذكرتموه صحيحاً فان قالوا
من شأن العلماء ان يذكروا النصوص الشاهدة لاقوالهم ومذاهبهم ليرتفع عنهم
التهمة في الخطاء او القول بغير دليل قلنا ومن شأنهم ان يذكروا الوجه القياسي
المصحح لمذاهبهم لترتفع عنهم التهمة وبعد فلعل القوم كانوا امنين من ان يتهموا
بالتخبيب في الاعتقادات المبتدأة فلم يحتاجوا الى ذلك وان قالوا ليس نجد في نصوص
الكتاب والسنة ظاهراً او دليلاً يدل على هذه المذاهب التي حكينا اختلافهم فيها الا
ان ندعي نصوصاً ظاهرة بان اختص كل واحد منهم بها فيظهر بطلان ذلك لكم لكل احد ويلزم
ان يكون تلك النصوص قد انمحت واطرحت لنعلم ونعرف والاطراف ذلك
ابطال الشريعة واكثر ما قلناه اذا انصفنا لكم ان يكون لكل واحد من القوم ذهب
الى مذهبه والدليل عليه من وجهين النص وانما الزمنا كم بحجتين بسيطة كلاً فاما بل
منهم بوجه اعتقده دليلاً ما يجوز ان يكون مخطئاً ومصيباً ولو لم يظهر لكان عرفي
اسند الناظر على اهل الحق الا واحداً فيها لم يظهر ناظراً وقصدناه لان الذي امن
من اجتماعهم على الخطاء الى من اجماع الكثير هم نفقد كم نصوص الكتاب والسنة
ادلة لتلك المذاهب لا يدخل على ما قلناه اللهم الا ان يريدوا انا فقدنا مما يمكن

التعلق به او الاعتقاد فيها نزد دليل بهذا اذا ادعيتموه علمتم ما فيه وقيل لكم
من اين قلتم ذلك وكيف يحاط علماً بمثله ويقطع عليه وهل هذا الا تحري في
البته وليس يجب في الشبه ما يجب في الادلة فان تلك تنحصر والشبه لا تنحصر
على انا نقول وما نجد لقول كل واحد من الجماعة علة سوى القول
بمذهبه فيجب ان يبقى اعتمادهم في هذه المذاهب على العلل الشبيهة فان قالوا
انكم لم تجدوا علة يجب عندها الحكم بكل ما حكي عن المذاهب والا فانتم تجدون
ما يمكن ان يجعل علة ويعتقد عنده المذاهب قلنا ولكن لكم نقول لهم انكم لم — لكم فيما تقدم على انا نقول لكم صح
ان تكون من ذهب في الحرام الى الطلاق الثلث لكم فيما تقدم انما قال بذلك من
حيث جعله من كنايات الطلاق التي هي طلاق على الحقيقة ولها احكام الطلاق في
عند كثير منهم من غير اعتبار النية ورجع في ذلك الى النص في الطلاق وادخله
في جملة ما يتناوله الاسم ومن قال انه يمين لم يرجع ايضاً الى النص الكتاب الذي
رجع اليه القائلون في زماننا بان الحرام يمين وهو قوله يا ايها النبي لم
تحرم ما احل الله لك تبتغي مرضات ازواجك ثم قوله بعد قد فرض الله
لكم تحلة ايمانكم وان النبي عم حرم على نفسه مارية القبطية او شرب العسل
على اختلاف الرواية في ذلك فانزل الله تع ما تلوناه وسماه يميناً بقوله
قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم فدخل فيما يتناوله اللفظ ومن عجيب الامر انهم
يجدون كثيراً من الفقهاء في زماننا يعتمدون ذلك في هذه المسئلة ويعولون
على هذا الظاهر ويتعجبون ان يكون بعض اصحابنا رجع في شيء من المذاهب التي حكوها
الى النص ويطعنون على انه لا احتجاج لها في النصوص وهذا يدلك على قلة التامل
وعكس

ويمكن ايضاً مثل ذلك فيمن ذهب الى انه ظهار وان يكون اجراه مجرى الظهار في
تناول الاسم له وان كان لفظه مخالفاً للفظ الظهار كما كانت كنايات الطلاق
مخالفة للفظ الطلاق واجريت مجراه وكذلك لفظ الحرام مخالف لليمين واجري
في تناول الاسم مجراه ومن ذهب الى انه تطليقة واحدة كانه ذهب الى الطلاق
والى اقل ما يقع به والذاهب الى الثلث ذاهب الى الاكثر والاعم وكل هذا يمكن ان
يتعلق فيه بالظواهر والنصوص ويكفي الاشارة الى ما يمكن ان يكون متعلقاً
وليس يلزم ان يكون حجة قاطعة ودليلاً صحيحاً فاما قول مسروق واصح
انه لم يقله قياساً وانه لما لم يجعل لهذا القول تاثيراً عنده فهذا اصل في الحكم
او ببعض الظواهر التي تحظر تحريم المحلل فان قالوا لو كانوا انما رجعوا في هذه
الاقوال الى ظواهر النصوص او ادلتها على ما ذكرتم لوجب الاحتجاج بعضهم
بعضاً لان لكل ان يكون الاتي احد الاقوال قلنا لا شيء ابلغ في التحفظ من المجاهرة
بالخلاف والفتوى بخلاف المذهب وهذا قد كان منهم وزاد بعضهم عليه حتى
انتهى الى ذكر المباهلة والتخويف من الله فاما السباب واللعن والشتم والرجوع
عن الولاية فليس يجب عندنا بكل خطاء وسنبين القول فيه في ذلك اذا تكلمنا
على الطريقة التي نذكرها عنهم من الاستدلال فيما بعد ان شا الله تع فاما قولهم
في الاستدلال انهم جعلوا الحلال عيناً وتبييناً فقد بينا انه غير ممتنع ان يكونوا
قد حملوه على ما يتناوله الاسم على انهم لا يعتبرون ان يحكوا عنهم انهم قالوا الحكم
بكذا تبييناً بكذا او انما روي عنهم انهم جعلوا الحرام طلاقاً وحكمنا فيه بحكم الطلاق
فاما من اي وجه فعلوا ذلك وهل الحكم عيناً وتبييناً او في تناول الاسم له

فليس بمتواتر على انه لا يمتنع ان يشبه النبي بالنبي ويذكر له نظيره على سبيل المقايسه
بل على سبيل التعريف والافهام فتفوك من سمى القياس مثلا المصالحه والمعانقه
يجريان مجرى المجامعه في نقض الطهر وان لم يكن حملا لهما عليهما بالقياس بل
يذهب الى تناول ظاهر اللفظ للكل فلو نقل عنه التصريح بالتمثيل والتشبيه لم
يكن فيما فيه دلالة على ان القياس ليس هو ان نقول القائل الحكم في هذا الشي
التحريم كما كان في غيره مما تناول النص تحريمه بل القياس هو ان يثبت المسكوت
عن حكمه مثل المنطوق بحكمه لعلة جمعت بينهما وتلك العله معلومة متميزة مستدلا
على كونها علة من دون سائر صفات الاصل بالدليل وهذا مما لا يروى عن
احد من الفقها انه استعمله على وجه من الوجوه فكيف يدعى مع ذلك التصريح بالقياس
فاما ادعاوهم انهم صرحوا بالقياس وتعلقهم في ذلك بما روي عن ابن عباس من
قوله الا يتقي الله زيد يجعل ابن الابن ابنا ولا يجعل اب الاب ابا وما روي من التشبيه
بغصني شجرة ويجدولي نهر فلا تعلق بمثله ان اول ما فيه انه لا يجب ان يعتمد
في ايجاب العمل بالقياس على خبر واحد غير مقطوع به لان هذه المسئله المعلومه
التي لا يعتمد فيها الا الى الادلة الموجبه للعلم وما رواه عن ابن عباس وغيره من
اخبار الاحاد التي لا يقطع بها فكيف يستدل بها لو كان فيها دلالة وهي غير معلوم
وليس لاحد ان يدعي الاجماع على صحة الاخبار من حيث تلقوا هذه الاخبار بالقبول
او يدعو تواترها واشتهارها وذلك انها وان ظهرت بين الفقهاء وذكرت في
كتب الفرايض فلا شبهة في انها اخبار آحاد ولا فرق بين من يدعي تواترها
وبين من يدعي تواتر جميع اخبار الاحاد التي ظهرت بين الفقها وكثر احتجاجهم بها
يرغ

في كتبهم ومناظراتهم وان كانت اصولها آحادا فاما الاجماع والتلقي بالقبول فانه
غير مسلم لانه لم يكن منهم في هذه الاخبار الا ما كان منهم في خبر مس الذكر وقوله
انما الاعمال بالنيات وما شاكل ذلك من اخبار الاحاد وقد علمنا ان هذه الاخبار التي
ذكرناها وما جرى مجراها ليس مما يوجب الحجه ولا يثبت بمثله الاصول التي طريقها
العلم فان قالوا خبر مس الذكر والاعمال بالنيات مما قبلوه من حيث قطعوا على
صحته وانما عملوا بمثله بمثل ما يعملون على اخبار الاحاد قلنا وهكذا خبر غصني الشجره
وما جرى مجراه فليس يمكن بين الامرين فرق وبعد فلو سلمنا قيام الحجه بما دوه
وان لم يكن كذلك لم يكن فيه دليل على قولهم لان اكثر ما في الروايه عن ابن عباس
انه انكر على زيد انه لم يحكم للجد بحكم الاب الادنى كما حكم في ابن الابن وليس في الرواية
انه انكر ذلك عليه من جمع بين الامرين بعلة قياسيه او حيث الجمع بينهما وظاهر نكيره
يحتمل ان يكون لان ظاهرا من القول اوجب عنده اجرا الاب مجرى الجد كما ان
ظاهرا آخر اوجب اجرا ابن الابن مجرى الابن للصلب الاقوى انه يحتمل من
القياس العلل في مذهبه كله على النصوص ان يقول لمن خالفه في حكم
الملامسه اما يتقي الله يوجب انتقاض الطهر بالنقا الختانين ولا يوجب انتقاضه
بالملامسه وهو يذهب الى ان معنى الجمع بينهما ظاهر قوله او لامستم النساء فلا وهو
يمتنع ان يكون ابن عباس انما ادعى زيد الى القول بالظاهر في قوله اذا اجرت
ابن الابن مجرى الصلب لوقوع الاسم عليه وتناول قوله يوصيكم الله في اولادكم
لهما فاجر ايضا الجد مجرى الاب لوقوع اسم الاب عليهما وقد روي عن ابن
عباس في ذلك التعلق بالقران تصريحا على ان ظاهر قول ابن عباس يشهد
لمذهبنا لانه نسب زيدا الى مفارقة التقوى ووصفه بانه يتقي ولولا ان زيدا
كان عنده في حكم العادل عن النص لم يصح منه اطلاق ذلك القول الا من بعد

هم

عن موجب القياس على الخلاف في مذاهب نبنيه لا ينسب الى مفارقه التقوى الا انا كره
يقول انه مصيب وفي مطارح يقول انه معذور ولا يبلغ به الى هذه الحال فاما
ذكرهم عصى الشجرة وجدول النهر فلا يوجب القول بالقياس وانما سلكوا في ذلك
تقريبا للقول من الفهم وتنبيها عليه من غير ان يجعلوا ذلك علة موجبة للحكم كما
يفعل المعلم مع المتعلم من ضرب الامثال لتقريب البعيد وازالة اللبس عن المشتبه
وكيف يصح ان يدعى في ذلك انه على طريق المقايسة وقد علمنا ان العلة التي
اعتمدوه من ذكر الغصن والجدول لا يصح ان يكون عند احد اصولا في الشريعة
يقاس عليها وتثبت الاحكام لها على ان الوجه في ذكرهم لما حكي ظاهر وذلك انهم
توصلوا بما ذكر عنهم الى معرفة اقرب الرجلين من المتوفى والصقهما به نسبا
ثم رجعوا في توريثه الى الدليل الموجب للميراث وهذا كاثنين تنازع رجلان في
ميراث ميت ويدعي كل واحد منهما انه اقرب اليه من الاخر فيحتج لمن اراد اعتبار
امرهما ان يعد الاباء بين الميت وبين كل واحد منهم ويحصيهم ليعلم ان الاقرب
هو من قل دون من كثر عددهم بينه وبينه وله ايضا ان يوضح ذلك لمن التبس
عليه بذكر الامثال والنظائر وان كان كل ذلك مما لا يثبت فيه التوريث
وانما يعرف به الاقرب والميراث يثبت بالنصوص واما الوجه الثاني من الكلام
على استدلالهم هذا ان نقول لهم لم زعمتم ان النكير مرتفع وقد روي عن كل
واحد من الصحابة الذين اضفتم اليهم القول بالقياس ذمه وتوبيخ فاعله والازراء
عليه فروي عن امير المؤمنين عم انه قال لو كان الدين يؤخذ قياسا لكان باطن
الخف اولى بالمسح من ظاهره وهذا تصريح منه عم بان لا قياس في ذلك وروي
منه عم انه قال من اراد ان يتقحم جراثيم جهنم فليقل في الجد برأيه وهذا اللفظ

يروى

يروى عن عمر وما روي عنه عم في ذم القياس والذم لفاعله اكثر من ان
يحصى وروي عن ابي بكر انه قال اي سماء تظلني واي ارض تقلني اذا
قلت في كتاب الله برايي وعن عمر انه قال اياكم واصحاب الراي فانهم اعداء
السنن اعيتهم الاحاديث ان يحفظوها فقالوا بالرأي فضلوا واضلوا وروي
عنه انه قال اياكم والمكايلة قيل وما هي قال المقايسة وروي عن شريح انه
قال كتب الي عمر بن الخطاب وهو يومئذ قبله اقض بما في كتاب الله فان جاءك
ما ليس في كتاب الله فاقض بما في سنة رسول الله صلعم وآله فاذا جاءك ما ليس
في سنة رسول الله صلعم وآله فاقض بما اجمع عليه اهل العلم فان لم تجد فلا عليك
الا تقضي وروي عن عمر ايضا انه قال اجرأكم على الجد اجرأكم على النار وعن
عبد الله بن مسعود انه قال يذهب قراؤكم وصلحاؤكم ويتخذ الناس رؤساء
جهالا يقيسون الامور برايهم وعنه قال اذا قلتم في دينكم بالقياس احللتم
كثيرا مما حرم الله وحرمتم كثيرا مما احل الله وروي عن عبد الله بن عباس
انه قال ان الله قال لنبيه احكم بينهم بما اراك الله ولا تقل بما رايت وروي
عنه ايضا انه قال لو جعل لاحد ان يحكم برأيه لجعل ذلك لرسول الله صلعم وآله
لقوله تع وان احكم بينهم بما انزل الله وروي عنه انه قال اياكم والمقاييس
فانما عبدت الشمس والقمر بالمقاييس وروي عن عبد الله بن عمر انه قال السنة
ما سنه رسول الله صلعم وآله لا تجعلوا الراي سنة للمسلمين وقال مسروق لا
اقيس شيئا بشيء اخاف ان تزل قدم بعد ثبوتها وكان ابن سيرين يذم القياس
وقال اول من قاس ابليس وروي عنه انه كان لا يكاد يقول شيئا برايه قال

الشعبي لرجل لعلك من القايسين وقال ان اخذتم بالقياس لتحلن الحرام ولتحرمن
الحلال وكان ابو سلمة بن عبد الرحمن لا يفتي برايه واذا كان القوم ممن روي عنهم
ذم القياس وانكاره هذا التصريح فكيف يدعي ارتفاع نكيرهم واي نكير ابلغ
مما ذكرناه ورويناه عنهم وليس لهم ان يتاولوا الالفاظ التي رويناها هاهنا
ويتكلفوا التاويل فيها ويتعسفوه مثل ان يحملوها على انكار بعض القياس دون
بعض او على وجه دون وجه ليسلم ما حكي من قولهم بالراي والقياس لان
ذلك انما يسوغ لو كان ما استدلوا به على قولهم بالقياس غير محتمل للتاويل
وكان صريحا في دلالته على ذلك فاما وقد بينا ان جميع ما تعلقوا به من اختلافهم
في مسئلة الحرام وغيرها من المسائل لا يدل على القياس فلانه ليس ظاهرا في الدلالة
عليه وسنبين بقية استعمالهم ذلك في تعلقهم بالراي واضافة الاحكام اليه وانه
لا ظاهر في الدلالة على القياس فضلا عن ان يحتمل التاويل فلا وجه لتسلطهم على
ما رويناه من الاخبار لا سيما وجميعها ظاهر في نفي القياس وابطاله ومن
العدول عنه واذا صح تاويلهم فكيف يعدل عما هو ظاهر في الدلالة على
امر لاجل ما لا ظاهر له ولو تساوى الامران في الظاهر ايضا لم يكن لهم
ان يحملوا اخبارنا على التاويلات التي ذكروها لتسلم دلالة ما تعلقوا به على
القياس ولا كانوا بذلك اولى منا اذا تاولنا ما رووه وحملناه على ان القول
فيه انما كان بالنصوص وادلتها لتسلم دلالة ما رويناه على نفي القياس فاما
ما يزالون يتعلقون به في ذلك من قولهم ان المنكرين لذلك هم المستعملون له
فلا بد من حمل النكير على ما يوافق ما ظهر عنهم من استعمال القياس فتعلل بالباطل
وذلك انا لا نعلم انهم استعملوا القياس ظاهرا ومن وجه لا يسوغ فيه التاويل ولا
يحتمل

يحتمله
الاحتمال فانما ادعي ذلك عنهم وتعلقت عليه بما لا ظاهر له ولا شهادة فيه
على القول بالقياس واحسن احواله ان يكون محتملا فكيف يصح ما ذكروه وهذه
الجملة التي ذكرناها تسقط قولهم ان الراي الذي ابوه هو الذي صدر عن الهوى
والذي يستعمل في غير موضعه وان امير المؤمنين ع انما نفى ان يكون جميع الدين
يؤخذ قياسا وكذلك ابو بكر انما استنكر استعماله الراي في كتاب الله على
وجه لا يسوغ فيه الى غير ذلك مما يتاولونه ويفزعون اليه لان كل ذلك منهم عدول
وتخصيص وتخصيص لاطلاقه وتاول لا يجب المصير اليه الا بعد القطع على صحة القياس
وقول القوم به مما لا يحتمل التاويل فاما قول بعضهم انهم فعلوا ذلك تشددا
واحتياطا للدين حتى لا يتوفر الفقهاء على القياس ويعدلوا عن تتبع الكتاب
والسنة فظاهر السقوط وذلك ان التشدد لا يجوز ان يبلغ الى انكار ما اوجبه
الشرع او ندب فيه ولا يقتضي ان يخرجوا انكارهم المخرج الموهم لانكار الحق ولو
كان ذلك غرضهم لوجب ان يصرحوا بذم العدول عن الكتاب والسنة
والاعراض عن تاملهما والتشاغل بغيرهما من غير ان يطلقوا انكار القياس
والراي اللذين هما عندكم اصلان من اصول الدين ثابتان بالكتاب والسنة
والاجماع على انه يمكن ان يقال لهم مع تسليم ارتفاع النكير انكرتم ان
يكون بعض الصحابة الذين حكيتم عنهم الاختلاف في مسئلة الحرام وغيرها
قد ذهب في مذهبه الى القياس وهو من كان في قوله منهم ابعد من ان
يثبتا وله شيء من ظواهر الكتاب والسنة وان يكون الباقون رجعوا
في مذاهبهم الى النصوص وادلتها غير ان من ذهب الى القياس منهم ظهر
بطلان وجه قوله ولا علمت الجماعة انه قال قياسا لو علموا بذلك لانكروه غير
انهم لا يعلمون واحسنوا الظن بالقايل وظنوا انه لم يقل الا عن نص او طريق

التفضيل

مخالف القياس وليس يجب ان يبوط بكون وجه قول كل واحد منهم على وجه معلوم للجماعة ومتى اوجبوا او ادعوه طالبناهم بالدليل على صحته ولا يجد وهذا ايضا مما لا انفكاك لهم منه واسند لوا ايضا بان قالوا قد ظهر عن الصحابة القول بالراي واضافة المذهب اليه ولفظة الراي اذا اطلقت لم تفد القول بالحكم من طريق النص لان ما طريقه العلم لا يضاف الى الراي جليا كان الدليل او خفيا ولا يستفاد من ذلك الا القول من طريق الاجتهاد والقياس والاخبار الواردة في ذلك كثيرة نحو ما روي عن ابي بكر في الكلالة اقول فيها برايي وقول عمر اقضي فيها برايي وقوله هذا ما راى عمر ونحو قول امير المومنين عم في امهات الاولاد لو كان رايي ورأي عمر الا يبعن ثم رايت بيعهن وهذه الجملة تدل على تعلقهم بالقياس والاجتهاد من الوجه الذي ذكرناه في اطلاق لفظ الراي واضافة المذهب اليه لانه لو كان نصا كان رجوعهم فيما ذكرناه من اختلافهم الى طرق العلم الصحيحة منهم الرجوع الى حق من راي الى راي ولا التوقف فيه ويجري بين كونه صوابا وخطاء ولا ان يمسكوا عن تخطية المخالف ولا النكير عليه ولا الادلة لا تتناقض وتختلف فكيف يجوز ان يرجع كل واحد الى دليل مع اختلاف اقاويلهم فيقال لهم ما ادعيتم في معنى الراي ما لا يصح لان الراي اذا اطلق تناول كل ما كان متوصلا اليه بضرب من الاستدلال الذي يصح فيه اعتراض الشبهات واختلاف اهل الاسلام لا يختص ما قيل قياسا دون ما قيل من جهة اعتبار الظواهر والاستدلال بها الا ترى انهم يقولون فلان يرى العدل وفلان يرى الغدر وفلان يرى الارجاء وفلان يرى القطع على عقاب الفساق وان كان ذلك متوصلا اليه

بالادلة

ينسبه

بالادلة الموجبة للعلم وكذلك يقولون ان ابا حنيفة يرى الوضوء في النبيذ وان كان ذلك رايه لما يقال ان ذلك مذهبه وان كان لا يرجع في ذلك الى قياس واجتهاد ويقال لهم ايضا ان القضا بالشاهد واليمين راي الشافعي ومالك وان كان مرجعهما الى الخبر وان الاقراء التي تعتبر في العدة على راي ابي حنيفة الحيض وعلى راي الشافعي وغيره الاطهار وان كان رجوع كل واحد منهما الى في ذلك الى ضرب من الاستدلال يخالف القياس واذا كان معنى الراي والمستفاد به المذهب والاعتقاد على ما ذكرناه لم يكن في اضافة الصحابة اقوالها الى الراي دلالة على ما توهمه خصومنا من القياس لانهم لم ينصوا على ان الراي الذي ارادوه هو الصادر عن القياس دون غيره واذا لم ينصوا والقول محتمل لما يقولونه لم يكن للخصم فيه دلالة فان قال انا كان القول في الراي على ما ذكرتم فلم لا يقال ان المسلمين يرون التمسك بالصلوة والصوم وما اشبه ذلك من الامور المعلومة قلنا انما لا يقال ذلك فيها ومثله من ان لفظ الراي يفيد الامور المعلومة من الطرق التي يصح ان يعترضها الشبهات ويختلف فيها اهل القبلة ولهذا لا يضيفون الامور المعلومة من الطرق التي يصح ان يعترضها الشبهات يختلف فيها اهل القبلة ولهذا لا يضيفون الامور المعلومة من واجبات العقول الى الراي كقبح الظلم ووجوب الانصاف ورد الوديعة ولا يضيفون ايضا اليه العلم بدعا الرسول صلى الله عليه وآله لامته الى الصلوات الخمس وصوم شهر بعينه لانه معلوم له صلى الله عليه وآله او باستدلال لا يدخله شبهة وكذلك ايضا لا يضيفون اليه سائر الامور المعلومة التي لا يختلف المسلمون فيها كوجوب التمسك بالصلوة والصوم والعلم بنبوة الرسول عم وصدقه عن ربه وقد بينا انهم يطلقون الراي في القول بالعدل والقدر وغير ذلك فان قالوا

انما صح ان يقول العدلي فلان يرى القدر ويقول القدري فلان يرى العدل
لان كل واحد منهما ينسب صاحبه الى المذهب بعينه علم وان اجتهد فشبه بالقول
بالراي الذي هو القياس قيل لهم هذا الاطلاق الذي ليس حكيناه ليس يختص بواحد
دون آخر بل العدلي يقول هو في نفسه ونفيس يقول بقوله انه يرى العدل
وكذلك المجبرة والارجاء وسائر ما حكيناه من المذاهب على ان العدلي لا يرى
ان القدري قائل بالقدر الا عن تقليد او شبهة وليس يرى انه قائل عن اجتهاد
يسوغ غلبة الظن حتى يطلق عليه لفظ الراي المختص عندهم بالمذاهب الحاصلة
من طريق القياس فان قالوا كيف يصح ان يقال ما ذكرنا في اختصاص الراي بما
ذكرناه ومعلوم ان القائل اذا قال هذا من اهل الراي وقال اهل الراي
كذا لم يفهم منه الا القياس دون غيره قيل هذا تعارف حادث في اهل القياس
لانه حدث الخلاف بين الامة في القياس فنفاه قوم واثبته آخرون غلب على
مثبته الاضافه الى الراي ومعلوم ان هذا التعارف لم يكن في زمن الصحابة
فكيف يحمل خطابهم عليه على انه ليس يعني عن احد من الصحابة انه قال انا من اهل
الراي واكثر ما رووه قولهم رويا كذا او كان رايي وراي فلان كذا او ليس
يمتنع ان يكون الصدق في بعض تصرف اللفظة من التعارف ما ليس في جميع تصرفها
ويكون الاضافه الى الراي قد غلب فيها ما ذكروه وان لم يغلب في قولهم رايت
وكان كذا من رايي هذا مما لا يمكن دفعه فانه على احد في ان قولهم فلان من
اهل الراي ولا يجري في الاختصاص بالاضافة الى الاجتهاد والقياس مجرى
قولهم راي فلان كذا وكان راي فلان ان القول بكذا وان الثاني لا تعارف
فيه يخصصه وان كان في الاول واذا صح ما ذكرناه لم يمتنع ان يقول امير
المؤمنين ع كان رايي وراي عمر الا يبعن اي مذهبي وما افتى به وكذلك
قول ابي بكر اقول فيها برايي اي بما اعتقده واذا اتى المسالة الاله وكذلك
قول

لا بشبهة مر

قول عمر اقضي فيها برايي فان قالوا لو كان الامر على ما ذكرتم فلم قالوا فان كان صوابا
من الله وان كان خطأ فمني ومن الشيطان والادلة والنصوص لا يكون فيها خطأ
قيل عنه يخطي المحتج بالكتاب والسنة والمستدل بهما بان يضع الاستدلال في
غير موضعه مثل ان يقدم مؤخرا او يؤخر مقدما او يخص عاما او يعم خاصا او
يتمسك بمنسوخ او يعدل عما هو اولى منه فيكون الخطأ منه او من الشيطان
والكتاب والسنة وان لم يكن فيهما خطأ فالمستدل بهما قد يخطئ حيث دللنا على انا اذا
تاملنا المسائل التي قالوا فيها ما قالوه واضافوه الى الراي وجدنا جميعها مخرجا
من ادلة النصوص والمذاهب اليها يتعلق بغير القياس واما بيع ام الولد فيمكن
ان يتعلق من منع منه على ما روي عنه ع من قوله ايما امة ولدت من سيدها
فهي معتقة وبما روي عنه ع في مارية القبطية لما ولدت ابراهيم اعتقها
ولدها ومن ذهب الى جواز بيعها امكنه التعلق بامور منها ان اصل الملك جواز
التصرف والولادة غير مزيلة للملك بدلالة ان لسيدها وطؤها بعد الولادة
من غير ملك ثان ولا عقد نكاح وذلك يقتضي بقاء السبب المبيح للوطي وهو الملك
ومنها انه لا خلاف ان عتقها بعد الولادة جائز ولو كان الملك زايلا لما جاز العتق
ومنها قوله تعالى واحل الله البيع ويتعلق بعمومه في كل موضع الا ما اخرجه الدليل
فلعل من اجاز البيع في الصور الاول تعلق ببعض ما اشرنا اليه واعتمده وقد تعلل
احتجاج امير المؤمنين ع في بيع امهات الاولاد بحمل مخالفا لطريقة القياس لان المروي
عنه ع انه قال يقول كتاب الله بجواز بيعها فاضاف جواز البيع الى الكتاب دون غيره
واما قول ابي بكر وقد سئل عن الكلالة اقول فيها برايي فان كان صوابا فمن الله وان

امهات الاولاد

كان خطأ فمني هو ما عدا الولد والوالد وليس يجوز ان يكون الذي ذكره هو القياس
لان السؤال وقع عن معنى اسم والاسماء لا مدخل للقياس فيها وانما المرجع فيها الى تو
قيف اهل اللسان وكتاب الله تعالى يدل على معنى الكلالة لانه تعالى قال يستفتونك قل
الله يفتيكم في الكلالة وما تولى الله تفسيره والتوقيف به لم يدخله الراي الذي هو
الاجتهاد والقياس وبين انه لذلك قال النبي عليه السلام لعمر وقد كرر عليه السؤال عن الكلالة
يكفيك اية الصيف وهذا يدل على ان الاية نفسها تفيد الحكم وكذلك الكلام في تعلقهم
بما روي عن ابن مسعود انه رضي سئل عن امراة مات عنها زوجها ولم يسم
لها صداقا ولم يدخل بها فردد السائل شهرا ثم قال اقول فيها برايي فان كان صوابا
فمن الله وان كان خطأ فمني ومن الشيطان والله ورسوله منه بريئان عليها العدة
ولها الميراث ولها مهر نسائها لا وكس ولا شطط فقال معقل بن يسار اشهد ان
رسول الله صلى الله عليه وآله قضى في بروع بنت واشق بما قضيت فسر عبد الله
وذلك ان قول عبد الله ظاهرا في كتاب الله ويمكن ان يرجع اليه وهو عموم قوله
تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر
وعشرا لان عموم الاية يقتضي العدة على كل زوجة توفي عنها زوجها ولم يخص
من الجملة من لم يسم لها صداقا واوجب المهر بقوله تعالى ولهن الربع مما تركتم
لم يخص من لم يطاها زوجها ولم يسم لها صداقا واوجب المهر بقوله تعالى فانكحوهن
باذن اهلهن واتوهن اجورهن بالمعروف وذلك هو مهر المثل لان المسمى
لا يتجاوزه ولا يعتبر فيه العرف واذا كان الحكم اقتضى بوجه في الظاهر فما
السبب في القطع على قوله في القياس فان قيل فلم ردد هم شهرا ثم قال فان كان

فطلبه

خطأ فمني وكيف يكون الحكم الماخوذ من ظاهر الكتاب خطأ قلنا يجوز ان يكون
ترديده وترداده للسائل لطلبه ما عساه يقتضي تخصيص الايات التي ذكرناها
والتماسا لما لعله يعثر عليه مما يجب له ترك الظاهر ويمكن ايضا ان يكون لم يتعين
عليه موضع الفتيا لوجود غيره من علماء الصحابة فانه طلب السلامة بالاعراض عن الجواب
والفتيا ثم لما الحوا عليه وسالوه اجاب فاما قوله ان كان خطأ فمني فيمكن ان
يكون لانه جوز ان يكون هناك ما هو اولى من الظاهر من دليل يخص او رواية تقتضيه
من الرسول عليه السلام في مثل ما سئل عنه في القضية او غير ذلك مما يكون العدول
اليه اولى على انهم يقولون كل مجتهد مصيب فيلزمهم السؤال عن قوله ان كان خطأ
فمني وكيف ينسب نفسه الى الخطأ وهو مجتهد فلا بد لهم من الرجوع الى تجويز
على نفسه التقصير في طلب خبر لو استقصى لظفر به وما جرى مجرى ذلك
جميع المسائل التي حكي عنهم اضافة القول فيها الى ارائهم وجدت لها مخرجا في
الظواهر وطرقا تخالف القياس فاما قولهم لو كان رجوعهم في ذلك الى طرق العلم
لما صح منهم الرجوع من راي الى اخر ولا التوقف فيه ويجوز كونه خطأ وصوابا
فمن بعيد ما يقال وذلك ان الرجوع عن المذاهب ولا دليل لهما الا ليدل على القول فيها
بالقياس والظن لان ذلك قد يصح فيما طريقه العلم والادلة الا ترى ان القايل
بالجبر قد يعدل عنه الى العدل وكذلك قد يعدل عن القطع على عقاب الفاسق
من اهل القبلة الى القول بالارجاء وسائر مسائل الاصول وكذلك حكي فيه الخلاف من
التنقل من راي الى اخر لا لكلام على ما ظنوا واما التوقف فقد يجوز ان يكون
طلبا للاستدلال والتامل كما يتوقف الناظرون في كثير من مسائل الاصول التي

وصل اليها بالادلة المفضية الى العلم وبشبهه تحرزا من الغلط واحتياطا في اصابة
الحق فاما التحري بين كونه خطأ وصوابا فانه يجري فيه مما ذكرناه في خبر ابن مسعود وان
ذلك يجب ان يقال بحيث يكون التجويز لوروده مما هو اولى من الظاهر ثابتا ولان
الناظر ربما كان متهما لنفسه بالتقصير ويجوز ان يكون في المسئلة مخصص او معنى
يقتضي العدول اليه لم يتمم النظر في طلبه والبحث عنه واما قولهم ولانه يحكى
عن تخطئة المخالف وانكار عليه ولان الادلة لا تتناقض ولا تختلف فكيف يجوز ان
يرجع كل واحد منهم في قوله الى دليل فقد بينا انا لا نجوز ان يرجع كل واحد الى دليل
على الحقيقة وانما قلنا يجوز ان يكون كل واحد تعلق بطريقة من الظاهر وادلة
النصوص اعتقدها دليلا ولا شبهة في ان الادلة لا تتناقض الا ان ما يعتقد
بالشبهة دليلا لا يجب ذلك فيه فاما الامساك عن النكير والتخطئة فلم يكن عنا
والعلم بان بعضهم خطأ بعضا جرى مجرى العلم بانهم اختلفوا وتدافع احد الامرين
كتدافع الآخر ويدل على ما ذكرناه ما روي عن امير المؤمنين عم وقد استفتاه عمر
في امراة وجه اليها فالقت ما في بطنها وقد افتاه كاتب من حضر من الصحابة ان
لا شيء عليه فانه مؤدب فقال عم ان كان هذا جهد رايهم فقد اخطاوا وان
كان قد قاربوك فقد غشوك وهذا تصريح بالتخطئة والخبر الذي رويناه
مسندا عنه عم يشهد بذلك وهو قوله من اراد ان يتقحم جراثيم جهنم فليقض في
الجد برايه وروي عن ابن عباس انه قال من شاء باهلته ان الذي احصى
رمل عالج ما جعل في المال نصفين وثلثا وروي عنه عم انه قال من شاء باهلته
ان الجد اب وقد رويت المباهلة عن ابن مسعود ايضا في قصة اخرى وروي
عن

عن ابن عباس الخبر الذي تقدم من قوله الا يتقي الله زيد بن ثابت وهذا التصريح
بالتخطئة وتخويف الله تع في المقام على المذاهب والخبر الذي رويناه ايضا
عن عمر انه قال اجراكم على الجد اجراكم على النار واصح ما في هذا الباب وروي
عن عايشة انها بعثت الى زيد بن ارقم وقد اشترى ما باعه باقل ما باعه
قبل ان يقبض الثمن ابلغه انه لم يتب فقد بطل جهاده مع النبي صلى الله عليه وآله وقيل
لابن المسيب ان شريحا قضى في مكاتب عليه دين ان الدين والكتابة بالحصص
فقد اخطا شريح وفي هذا من الاخبار ما لا يحصى كثرة وفيما اوردناه كفاية فيما
اردناه فاما ما لا يزالون يذكرونه ويتعسفونه من تاويل هذه الاخبار التي
ذكرناها مثل قولهم في قصة المجهضة ان قوله ان الخطا والغش انما اراد به ترك
ما هو الاولى في النصح والمذهب وان ابن عباس دعا الى المباهلة وان ذكر النار
وجهنم على سبيل التشدد والتحذير وان ذلك تخويف لمن اقدم عليه من غير نظر ولا
تحفظ وفي حديث احباط الجهاد ان ذلك مشروط بان يكون ذاكرا للخبر المقتضي بخلاف
قوله الى غير ذلك مما يتاولون به الاخبار الواردة في هذا المعنى فكله عدول
عن ظواهر الاخبار وحملها على ما لا تحتمله وذلك انما يسوغ ان ساغ متى
ثبت لنا تصويب القوم بعضهم لبعض في مذاهبهم من وجه لا يحتمل التاويل وانما
ولا شيء يذكر في ذلك الا وهو محتمل للتصويب وغيره على ما ذكرناه ونذكره ولا وجه
للالتفات الى تاويلاتهم البعيدة فان قالوا اخبرونا ان صوبتم المجتهد بم تمتنع
من ان يكون من جملة المسائل ما الحق فيه في واحد ولا يسوغ في مثله الاجتهاد
فاكثر ما يقتضيه الاخبار التي رويتموها ان يكون الاجتهاد غير سائغ في هذه المسائل
بعينها وهذا لا يدل على ان سائر المسائل كذلك قلنا لا فرق بين هذه المسائل التي
روينا فيها الاخبار وبين غيرها وليس لها صفة تباين بها ما عداها من مسائل
الاجتهاد الامر ان لا نص في شيء منها يقطع العذر كما ان ذلك ليس في غيرها

لكنا الواقع ينقسم الى ما يوجب البراءة وحمل السلاح واللعن وقطع الولاية والى
ما لا يوجب شيئا من ذلك وان يكون اشتراكهما اي المخطئين في كونهما خطأ لا يقتضي
اشتراكهما فيما يستحق عليهما او يعامل به فاعلهما الا ترى ان الصغيرة تشارك الكبيرة
في القبح والخطأ فلا يدل ذلك على تساويهما فيما يعامل بهما فاعلهما والزنا والكفر
مشتركان في القبح والمعصية ولا يجب تساويهما في سائر الاحكام واذا جاز اشتراك
الشيئين في القبح مع اختلافهما فيما يستحق عليهما لم يمتنع ان يكون الحق في احد ما
قاله القوم وما عداه خطأ ولا يجب مساواة ذلك الخطأ لما يوجب من الخطأ
البراءة واللعن وحمل السلاح والحرب ثم يقال لهم اليس الصحابة قد اختلفت قبل
العقد لابي بكر حتى قالت الانصار منا امير ومنكم امير فاذا اعترفوا انه ولا
بد منه قيل لهم اوليس الذي دعوا الى ذلك مخطئين بخلافهم لخبر الائمة عن
النبي صلى الله عليه وآله من قوله الائمة من قريش فلابد من الاول وان خطأهم فيقال
لهم افتقولون انهم كانوا فساقا ضلالا لا يستحقون اللعن والبراءة والحرب فان
قالوا نعم لزمهم تفسيق الانصار ولعنهم والبراءة منهم وهذا اقبح مما يعيبونه على
من يرمونه بالرفض وان قالوا انهم لم يصروا على ذلك بل رجعوا الى الحق فلم يستحقوا
تفسيقا ولا براءة قيل لهم كلامنا عليهم قبل التسليم وسماع الخبر وعلى ما اقتضيتم به
يجب ان يكونوا في تلك الحال فساقا يستحقون البراءة واللعن والعدول عن
الولاية والتعظيم وهذا اجماعا لم يقل احد منهم على ان بعضهم من لم يرجع بعد
سماع الخبر واقام على امره فيجب ان يحكموا فيه بمثل الذي ذكرناه فان قالوا ان
الانصار لم تفسق بما دعت اليه وان كان الحق في خلاف قولها ولا استحقت
اللعن والبراءة قيل لهم فما تنكرون ان يكون الحق فيما قاله الصحابة من المسائل
التي ذكرتموها دون ما عداه وان يكون من خالفه لا يستحق شيئا مما ذكرتم ويقولون
ايضا على هذا الوجه في جميع ما اختلفت فيه الصحابة مما الحق فيه واحد كالخلاف

من مسائل الاجتهاد اذا لم يتبين عن غيرها بصفة لم يسغ ما ادعيتموه واشترك الكل
في جواز الاجتهاد والمنع منه وتمسك المخالف ايضا بان قالوا اليس لا تخلو اقوالهم في هذه
المسائل التي اضافوها الى رايهم وامثالها من ان يكونوا ذهبوا اليها من طريق
الادلة الموجبة للعلم او من جهة الاجتهاد والقياس ولو كان الاول لوجب ان
يكون الحق في واحد من الاقوال دون جميعها ولوجب ما عدا المذهب الواحد الذي
هو الحق منها باطلا خطأ ولو كان كذلك لوجب ان يقطعوا ولاية قائله ويتبرؤوا
منه ويلعنوه ولا يخفى الامر اذ انهم في امور كثيرة خرجوا الى المقاتلة فيه
عن التعظيم والولاية لما لم يكن من باب الاجتهاد ولو كان الكل واحدا لعقلوا في
جمعه ضلاله لحدا ولو كان الامر ايضا على خلاف قولنا لم يحسن ان يولي بعضهم بعضا
مع علمه بخلافه عليه في كثير من الاحكام كما ولى ابو بكر زيدا وهو يخالفه في
الجد ولولا اعتقاد المولي ان المولى محق وان الذي يذهب اليه وان كان مخالفا
لمذهبه صواب لم يجز ذلك ولا جاز ايضا ان يسوغ له الفتيا ويحيل عليه بما
وقد كانوا يفعلون ذلك وكذلك كان يجب ان ينقض بعضهم على بعض الاحكام التي
يخالفه لما امكن من ذلك وان ينقض الواحد على نفسه ما حكم به في حال ثم رجع
الى ما خالفه في اخرى لان كثيرا منهم قد قضى بقضايا مختلفة ولم ينقض على نفسه
ما تقدم فلولا ان الكل عندهم صواب لم يسغ ذلك وايضا فقد اختلفوا فيما لو
كان خطأ لكان كبيرا نحو اختلافهم في الدماء والفروج والاموال وقضى بعضهم
باراقة الدم واباحة المال والفرج فلو كان منهم من اخطأ لم يجز ان يكون خطأ في
الا كبيرا او يكون سبيله سبيل من ابتدأ اراقة دم محرم بغير حق او اخذ مالا او عطيا
بغير حق اعطاه من لا يستحقه وفي ذلك تفسيقه ووجب البراءة منه وفي علمنا
بفقد كل ذلك دليل على انهم قالوا اجتهادا وان الجماعة مصيبون وهذا الطريق
هو عمدتهم في ان كل مجتهد مصيب في احكام الشريعة قيل لهم ما تنكرون ان يكون

الخطأ

مسئلة في المجتهد

في ما نفي الزكوة هل يستحقون القتال وغير ذلك من المسايل ويقال لهم اذا
كان من فارق الحق في مثل هذه المسايل من الصحابة قد اخطأ ان يكون في تلك الحال
فاسقاً منقطع الولاية ملعوناً مستحقاً للمحاربة وبما لزمكم في قضاء عمر في
الحامل المعترفة بالزنا بالرجم حتى قال له امير المومنين ع ان كان لك عليها سبيل
فلا سبيل لك على ما في بطنها فيقال لهم اتقولون ان ما صنعه بعد لكمحق فان قالوا انهم
غلطوا وفارقوا ما عليه الامة لان الكل يقولون لا يجوز رجمها وهي حامل وفي
رجوع عمر الى قول امير المومنين ع وقوله لولا علي لهلك عمر دلالة على تبيينه
لخطائه في قضيته فيقال لهم اتقولون انه اذا كان قد اخطأ انه مستحق اللعن والبراءة
والتفسيق فلا بد لهم من ان ينفوا ذلك ويجعل الخطأ الواقع منه مما لا يقتضي
تفسيقاً ولا براءة فيقال لهم في المجتهد من مثله فان قالوا ان الخطأ الذي لم تتم
الدلالة على انه فسق يجوز ان يكون فسقاً وان يكون صاحبه مستحقاً لقطع
الولاية واللعن والبراءة اتقولون في الصحابة مثل ذلك قلنا هكذا يجب ان
يقال وانما منعنا من ايجابكم تفسيقهم والرجوع عن ولايتهم باختلاف في مسائل
الاجتهاد واعلمناكم ان ذلك لا يجب في كل خطأ ومعصية وليس هذا مما يوحش
فان تجويز كون خطائهم في حوادث الشرع كبيراً من حيث لا يعلم كتجويز كل
واحد عليهم ان يكون حشر الكبيرة يجب لها قطع الولاية ويستحق بها البراءة
واللعن غير ان تجويز ذلك عليهم في حوادث الشرع لا يوجب الاقدام على قطع
ولايتهم واسقاط تعظيمهم كما ان تجويزنا الكباير عليهم لا يوجب ذلك وانما يوجبه
تيقن وقوع الكباير منهم فيمن يوافقنا في كون الحق في هذه المسايل في واحد نعوذ
انى امن من كون خطائهم في حوادث الشرع كبيراً من حيث الاجماع والاول
امر على القطع على ان مذهبنا فيمن جمع بين الايمان والمعصية معروف وعندنا
ان معاصي المومنين من اهل الصلوة لا تسقط ولايته وتعظيمه والمعاصي عندنا

وان كان جميعها كبيراً فانها تسمى صغايراً بالاضافة فلن يجوز ان يلعن فاعلها ويتبرأ
به او يحذر او يستعمل بعض الاحكام التي تستعمل مع العصاة الا بتوقف على ذلك
وانما نتعمل مع بعض عصاة اهل الصلوة بالتوقيف وما لم يرد فيه سمع من
معاصيهم لا نقدم على المساواة بينه وبين غيره فيما ذكرناه بل نقتصر على الذم
المشروط الذي اخبرنا بقاء استحقاق العقاب لانا نجوز من اسقاط الله لعقابه يفضله
ما ينحصر استحقاقهم الذم كما منع من استحقاق العقاب فالتقول فيما ذكرناه اوضح
وما الزمونا به باطل على كل مذهب فاما تعلقهم بقول الخالف بعضهم بعضاً مع جد
في المذهب وان ذلك يدل على التصويب فليس على ما ظنوه وذلك انه لم يزل
منهم والياً الا شريحاً ولا زيداً ولا غيرها الا على ان يحكم بكتاب الله وسنة نبيه
صلى الله عليه وآله وما اجمع عليه المسلمون ولا يتحقق في المصوبة الحق في الحوادث ولا
بعداه واذا قلد بهذا الشرط على هذه الجملة لم يمكن ان يقال انه سوغ له الحكم
بخلاف مذهبه لانهم لا يتمكنون من ان يقولوا انه نص على شيء مما يجا لفه فيه
واباحه الحكم فيه بخلاف رايه وجملة ما نقوله انه ليس لاحد ان يقلد حاكماً
على ان يحكم بمذهب كذا او يقضي برأي فلان بل تقليد على ان الحكم بالكتاب
والسنة والاجماع ولم يول القوم احداً الا على هذا فاما تعلقهم بتسويغ القياس
ولحالة بعضهم على بعض بها فغير صحيح وذلك انهم يدعون في تسويغ القياس ما لا
نعلمه وكيف يدعون القياس بمعنى التصويب لها ونحن نعلم ان بعضهم قدح
على بعض مخطاً ومخوفه بالله تع من المقام على امره وهذا غاية النكير وان
ارادوا انهم سوغوها من حيث لم ينقضوها وسلطوا الاحكام المخالفة لهم فذلك
ليس بتسويغ وسنتكلم عليه وما يعرف ايضاً احداً منهم ارشد في القياس الى من
يخالفه فيما يخالفه فيه ولا يقدر على ان يعينوا واحداً فعل ذلك وانما كانوا

يعلمون بالقياس في الجملة على اهل العلم والقائلين بالحق والتفضيل غير معلوم من الجملة
فاما الذي الزمهم لنا ان ينقض بعضهم على بعض حكمه والواحد على نفسه فيما حكم به
ورجع عنه فغير لازم لان اقرار الحكم وورود العبادة بالامساك عن نقضه
لا يوجب كونه صوابا الا ترى انا قد نقر اهل الذمة على تبايعاتهم الفاسدة
ومناكحهم الباطلة اذا ادوا الجزية ونقض في النكاح على اظهار الخلاف مع
انه لا يسوغ ذلك صوابا وليس يجري العبادة باقرار الحكم الاحكام مع النهي عنه
مما نفسد او يستحيل ذلك صوابا بل ابتداء العبادة بذلك يجوز ورودها
بهذا الحكم ابتداء جاز وروده باقراره بعد وقوعه وان كان خطاء على انه
قد روي ان شريحا قضى في ابني عم احدهما اخ لام بمذهب ابن مسعود فنقض
امير المومنين عم حكمه وقال في اي كتاب وجدت ذلك وفي اي سنة وهذا يبطل
دعوى من ادعى ان احدا منهم لم ينقض حكم من خالفه على العموم والقول في نقض
الواحد منهم على نفسه يجري على الوجه الذي ذكرناه فاما تعلقهم بان الخطاء
في الدماء والفروج والاموال لا يكون الا كبيرا فمن اوضح البطلان لانا نقول لهم
نعتم ان الحكم باراقة الدم واباحة الفروج والمال لا يكون الا كبيرا وانما اذا كان كبيرا
في بعض المواضع ومن بعض الفاعلين وجب ان يكون كذلك في كل حال وفي كل
فاعل اولا ترون انه قد يشترك فاعلان في اراقة دم غير مستحق ويكون فعل
احدهما كفرا والاخر غير كفر واذا جاز ذلك لم يمتنع ان يشترك فاعلان اثم في اراقة
دم ويكون من احدهما فسقا وكبيرا ولا يكون من الاخر كذلك ثم يقال لهم ما اختلف
فيه الصحابة وكان الحق فيه في واحد الا فرق كاختلافهم في مانعي الزكوة وهل هو
يسمون بالقتال واختلافهم في الامامة يوم السقيفة وتعاطيهم يجب ان يكون
خطاؤهم كبيرا لانهم مخالفون للنصوص مما الحق فيه في واحد وجب ان يكونوا
بمنزلة من ابتدا خلاف المنصوص في غير ذلك وكل شيء يعتذرون به ويتعلقون

فو بلوا

فو بلوا بمثله على انهم يقولون ان قتلا وقع من موسى عم صغيرة ولا يلزمهم ان
يكون كل قتل صغيرة ولا اذا حكموا بكبر القتل منا ان يحكموا بكبره من موسى عم
فكيف يكون يسوغ ذلك ان يلزمهم مخالفتهم في نفي القياس ما اعتمدوه

مع صح

خبر معاذ

ويتعلقون ايضا بما روي ان النبي صلى الله عليه واله لما انفذ معاذا الى اليمن قال له بما
ذا تقضي قال بكتاب الله قال فان لم تجد في كتاب الله قال بسنة رسول الله
صلى الله عليه واله قال فان لم تجد في سنة رسول الله صلى الله عليه واله قال اجتهد رايي
قال الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يرضاه رسول الله صلى الله عليه واله وبما قد
روي عن ابن مسعود مثل ذلك وهو انه قال له اقض بالكتاب والسنة اذا وجدتهما
فاذا لم تجد الحكم فيهما فاجتهد رايك وبما روي عن عمر في رسالته المشهورة الى
ابي موسى الاشعري انه قال قس الامور برايك والكلام على ما ذكروه من وجوه
اولها ان هذه اخبار آحاد لا تقبل في هذه المسئلة التي طريقها العلم
المقطوع على صحته على ان الاصول لو ثبتت باخبار الآحاد لم يثبت بهذا الخبر
معاذ لان رواته مجهولون وقيل رواه جماعة من اصحاب معاذ ولم يذكروا
بذكرها على ان روايته قد وردت مختلفة فجاء في بعضها انه لما قال اجتهد
رايي قال له عم لا اكتب الى اكتب اليك وهذا يوجب ان يكون الامر فيما لا يجده
في الكتاب والسنة موقوفا على ما يكتب اليه لا على اجتهاده فاما قولهم ان الدليل
على صحة روايته تلقي الامة له عصرا بعد عصر بالقبول ولان الصحابة اذا ثبت
انهم عملوا بالقياس والاجتهاد فلا بد فيه من اصل لان اصل القياس في الشرع
لا يستدرك قياسا ولا اصل يدل على ظاهره على ذلك الا خبر معاذ او ما جرى مجراه
اوجب صحته يجب من ذلك صحة الخبر قلنا اما تلقي الامة له بالقبول فغير معلوم
وقد بينا ان قبول الامة لامثال هذه الاخبار كقبولهم لخبر مس الذكر وما جرى
مجراه مما لا يقطع به ولا يعلم صحته فاما ادعاؤهم ثبوت علمهم بالقياس وانه

يجب ان يكون لهذا الخبر لانه لا نص غيره فيدل على ما لم يثبت ولا يثبت وقد بينا
بطلان ما ظنوه دليلاً على اجماعهم على ذلك ولو سلم لهم على ما فيه لجاز ان
يكون اجمع البعض بما في الكتاب او لخبر آخر على انهم قد اعتمدوا في تصحيح الخبر على
ما اذا صح لم يحتج الى الخبر ولم يكن دليلاً على المسئلة لانا اذا علمنا اجماعهم على
القياس والاجتهاد فاي فقر بنا الى التأمل لخبر معاذ وكيف يستدل به على ما قد
علمناه لغيره فان قالوا نعلم باجماعهم صحة الخبر فيصير الخبر دليلاً كما ان اجماعهم
دليل ويكون المستدل مخيراً في الاستدلال بايهما شاء قلنا لسنا نعلم باجماعهم صحة الخبر
الا بعد ان نعلم انهم اجمعوا على القياس والاجتهاد وعملنا بذلك يخرج الخبر من ان يكون
دلالة ولهذا كان عكس ما ذكروه لو جاز ان نعلم اجماعهم على صحة الخبر من غير ان نعلم
اجماعهم على القول بالقياس وذلك لا يصح على انا اذا تجاوزنا ذلك ولم نعرض للكلام
في اصل الخبر وورود ه لم يكن فيه دلالة لانه قال اجتهد رايي ولا آلو فاذا
لا يمكن ان يكون معناه اي اجتهد رايي حتى اجد حكم الله تعالى في الحادثة من الكتاب
والسنة اذ كان في احكام الله فيها ما لا يتوصل اليه الا بالاجتهاد ولا يوجد
في ظواهر النصوص فادعاؤهم الحاق الفرع بالاصل لعلة يستخرجها القياس هي
الاجتهاد زيادة في الخبر لا دليل عليه ولا سبيل الى تصحيحه فان قالوا اذا ما وجد
في دليل النص من كتاب او سنة فهو موجود فيهما وقوله فان لم يجد ان يحمل على
عمومه وعلى انه لم يجد على كل حال واذا حمل على ذلك فليس سواه الا الرجوع
الى القياس الذي نقوله قلنا ليس يحمل الكلام على عمومه عند اكثر اصحابنا
القائلين بهذا المذهب سقط هذا الكلام على انهم لا يتركون بذلك لان القياس
والاجتهاد عندهم من المفهوم بالكتاب والسنة وجار مجراه لانه فكيف يصح حمل
قوله فان لم تجدوا على العموم وهذا يقتضي انهم قائلون بالنفي ايضاً بالخصوص
وكيف كان وهو علينا ولعد فان جاز اثبات القياس بمثل خبر معاذ فان من
تمامه يؤدي الى ما هو اقبح منه واوضح لعطالة ما روي عن النبي صلى الله عليه وآله
من قوله

من قوله ستفترق امتي على بضع وسبعين فرقة اعظمها فتنة على امتي قوم
يقيسون الامور برايهم فيحرمون الحلال ويحللون الحرام والروايات في هذا كثيرة
ومن تتبعها وجدها فاما خبر ابن مسعود الذي ذكروه فالكلام عليه على خبر
معاذ بعينه فاما كتاب عمر الى ابي موسى الاشعري فقوله اعرف الاشباه و
النظاير وقس الامور برايك فاضعف في باب الرواية من خبر معاذ وابعد من
ان يتعلق به في مثل هذا الباب على انه اذا سلم لم يكن فيه دلالة وذلك ان القياس
الذي دعاه اليه هو الحاق الشيء بشبهه ولهذا قال اعرف الاشباه والنظاير
والمشابهة الموجبة للقياس وحمل الشيء على نظيره انما هي المشاركة في امر مخصوص
به يتعلق الحكم فمن عرف ذلك وحصله وجب عليه الجمع بين الاصل وهذا
المعنى ان لا نيا نعول فيه ولكن لا سبيل الى معرفته ولو امكن فيه ما يزيد على
من الظن لم يكن في الخبر ايضاً دلالة لهم لانه ليس الامر فيه بقياس الفرع على
الاصل اذا شارك في معنى يغلب على الظن انه علة الحكم وللمخالف ان يقول
لهم ان الارز ليس بمنزلة البر ولا النبيذ التمري بمنزلة الخمر ولا بينهما
شبه يوجب التساوي في الحكم والخبر انما تناول الامر بالتساوي بين المشتبهين ولا
اشتباه هنا فان قالوا ههنا اشتباه مظنون قلنا ليس في الخبر ما يدل على ما يظنه
مشتبهاً بل قال اعرف الاشباه والنظاير وذلك يقتضي حصول العلم بالاشباه
على ان الامر الذي يقع به التشابه في الحكم هو الذي يقتضي الحكم كان جائزاً لهم
ان يدعوا انه اعني التشابه في المعاني التي يدعيها القايسون كالكيل
في البر والشدة في الخمر جاز لخصومهم ان يدعوا ان المراد المشابهة في
اطلاق الاسم واشتمال اللفظ فيكون ذلك منه دعاء الى القول بحمل اللفظ
على كل ما تحته من المسميات لتناولها في تناول اللفظ وكانه تعالى اذا

قال والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما وعلم ان كل سارق يقع عليه هذا الاسم
وشارك سائر السراق في تناول اللفظ وجب التسوية بين الجميع في الحكم الا ان تقوم
دلالة واستدلوا ايضا بان قالوا اذا ثبت في انه لابد في الفروع الشرعية من
حكم ولا نص ولا دليل على حكمها فيجب ان يكون متعبدين فيها بالقياس وانما استدلوا
بهذه الطريقة من جهة اخرى فقالوا قد ثبت عن الصحابة انهم رجعوا في طلب احكام
الحوادث الى الشرع فاذا علم بحالهم من ذلك من حالهم في جميع الحوادث على كثرتها
واختلافها وصح انه لا نص على هذه الاحكام بظاهره ولا دليله وليس بعد ذلك الا
القياس والاجتهاد ولان البحث والقول بما اتفق يمنع منه العقل وهذا الاستدلال
يخالف الطريقة الاولى لانهم لم يرجعوا في هذا الى اجماعهم على نفس القياس
والاجتهاد بل رجعوا الى اجماعهم في طلب الاحكام من جهة الشرع وفي الطريقة
الاولى اعتبروا اجماعهم على نفس التعلق بالقياس فقال لهم في الحوادث حكم لكنه
ما كان في العقل او فيها حكم ولم يكلف معرفته او لا حكم فيه جملة فكل ذلك جائز لا
مانع فيه منه واما تعلقهم بهذه الطريقة على الوجه الثاني فمبني على انه لا نص
يدل بظاهره ولا دلالة على احكام الحوادث فيجب لذلك الرجوع الى القياس فيها
ودون ما طعنوا من خرط القتاد لانا قد بينا ان جميع ما اختلف فيه الصحابة
من الاحكام له وجه في النصوص وان ما لا يقف على وجهه بعينه يمكن ان
يكون له وجه وان القطع على انتفاء مثل ذلك لا يمكن بما يستغني عن اعادته على
ان اكثر ما في هذا ان يكون جميع الحوادث التي علمنا طلبهم فيها للاحكام من جهة
الشرع ولا يدخل حكم العقل فيها لانه لابد فيها من حكم شرعي ثم نقول انهم ما
رجعوا فيما طلبوه من جهة الشرع الا الى النصوص وعلى من ادعى خلاف ذلك
الحجة من اين لهم ان جميع ما يحدث الى يوم القيامة هذا حكمه وانه لابد من ان يكون
المرجع فيه الى الشرع ولا يجوز ان يحكم فيه بحكم العقل ولم اذا كانت الحوادث

التي

التي تلبست بها الصحابة لها مخرج الى الشريعة وجب ذلك في كل حادثة وهل هذا
الا تمن وتحكم على انه قد روي عن بعضهم ما يقتضي انه رجع الى حكم العقل وهو
مسروق لانه جعل مسألة الحرام يمينا لا تحرم قصعة من ثريد مما يعلم بالعقل انما
واستدل الشافعي وجماعة معه على ذلك بالقبلة قالوا كما وجب طلبها بما يمكن الطلب به
عند عدم العلم وكذلك يجب طلب الحكم في الفرع عند عدم النص بما يمكن طلبه به
يقال لهم ان ما ذكرتموه ان دل فانما يدل على جواز التعبد بالاجتهاد في الشرعيات
فاما ان يقتضي اثبات العبادة به في الشرع فباطل لان معتمد ذلك لابد له من ان
يقيس سائر حوادث الفروع في جواز استعمال الاجتهاد فيها على القبلة وذلك منه
القياس وهل وردت به العبادة ام لا فكيف يتعلق صحته ولمن ينفي القياس ان
يقول ان الذي يجب ان يثبت الحكم في القبلة والاجتهاد لو ورد النص واتفق
عند ذلك ولا التجاوز وهذا يقتضي له ان ترد العبادة بايجاب صلوة فيقيس قائس
عليها وجوب اخرى وكما انه ممنوع من ذلك الا ان يتعبد بالقياس فكذلك من قاس
على القبلة غيرها ممنوع من قياسه ولما ثبت ورود العبادة بالقياس على ان الحكم
عند الغيبة ثابت بالنص في الجملة لان المكلف قد الزم ان يصلي الى جهة ما اذا كان
الحكم الشرعي ثابتا في الجملة ولم يكلف المكلف في امكان الفعل في الجملة وجب ان
يجتهد ليمكنه الفعل في الواجب عليه في الجملة فالاجتهاد منه ليس يتوصل به الى
اثبات الحكم الشرعي وانما يتوصل به الى تمييز الحكم المجمل الذي ورد النص به وتفصيله
نظيره من ذلك ان يرد النص في الارز ان فيه ضربا من ضروب الربا ويكون هناك
طريق الاجتهاد في اثباته فيتوصل المكلف الى تمييز ذلك الربا وتفصيله لاجل النص
المجمل وهذا مما لم يثبت لهم على انه يقال للمتعلق بهذه الطريقة اليس انما اجتهد
عند الغيبة في القبلة لما ثبت بالنص حكم لا سبيل الى معرفته الا بالاجتهاد فاذا
اعترف بذلك قيل له فثبت في الفرع انه لابد من حكم لا يمكن معرفته الا بالاجتهاد فيه

فيه

يتساوي الامران ولا سبيل لك الى ذلك وقد علمت انه في نفاة القياس من نفى ان
حكم الفرع معلوم عقلا ومنهم من نفى انه معلوم بالنصوص اما بظاهرها او ادلتها
وبعد فليس مثبت القياس بان يتعلق بالقبلة في اثبات الحكم للفرع قياسا على الاصل
باولى من نافي القياس اذا تعلق بها في حمل الفرع على الاصل في انه لا يثبت له
حكم الا بالنص ومتى قيل لهما جمع بين الامرين امتنع لتنافيهما ومتى قيل له الاثبات
ارجح وادخل في الفائدة قال هذا انما يصح فيما قد ثبت وصح لا فيما الكلام واقع
فيه واستدلوا بما روي عنه عم من قوله للخثعمية ارايت لو كان على ابيك دين اكنت
تقضيه قالت نعم فقال فدين الله اولى واحق ان يقضى وبقوله لعمر حين ساله
عن القبلة للصايم ارايت لو تمضمضت بماء اكنت شاربه وقوله في حديث ابي هريرة
حين سأله السايل عن رجل ولدت له غلاما اسود فقال هل لك ابل قال نعم قال
ما الوانها قال حمر قال فيها اورق قال نعم قال واني ذلك قال لعل عرقا نزعه
قال فهذا لعل عرقا نزعه وغير ذلك من الاحاديث لم نذكرها لضعفها وبيان
وجهها يقال لهم اول ما في هذه الاخبار انها اخبار آحاد ولا توجب علما
وما هذا حكمه لا يثبت به اصل معلوم وثبوت العبادة بالقياس اصل معلوم
عندهم مقطوع على صحته فلا يجوز ان اثباته بما يوجب غلبة الظن على ان
تنبيهه عم على علة الحكم ليس باكثر من ان ينص صريحا عليها ولو نص على العلة
لم يجب القياس بهذا القدر دون ان يدل على العبادة به بغيره صريحا عليها ولو
~~نص على العلة لم يجب القياس بهذا القدر دون ان يدل على العبادة به بغيره~~
على انه عم بتنبيهه قد اغنى عن القياس فكيف يجعل ذلك دليلا على القياس ولانه
ايضا مع التنبيه على العلة قد اثبت الحكم في الفرع والاصل معا وما هذا حاله
لا يدخل القياس فيه على انه عم اخبر ان الحج يجري مجرى الدين في وجوب القضاء
وكذلك ما نبه به في حال القبلة والمولود الاسود ولم يذكر لاي سبب جرى
مجراه وما العلة فيه وهل ظاهر نص اوجب ذلك او طريق من القياس واذا كان

الامر محتملا لم يجز القطع على احد الوجهين بغير دليل على ان اسم الدين يقع على الحج كوقوعه
على اعمال واذا كان كذلك دخل في قوله تع من بعد وصية توصون بها او دين وهذا
القدر كاف من الكلام في هذه الاخبار وبطلان التعلق بها فان الاكثار في تاويلاتها
لا فايدة فيه وقد ابنت في هذه المسئلة اكثر الفاظ المسئلة التي ذكرها سيدنا المرتضى قده
في ابطال القياس انما سديت في هذا الباب واضفت الى ذلك مواضع لم يذكرها اخذ
ايا ينبغي حسن ايرادها وفي القدر الذي جاوزناه كفاية وتنبيه على كل ما يتعلق في هذا الباب
ان كل امر الكون تغير عما هو عليه من وجوه الى

خطا او من حسن الى قبح فلا خلاف بين اهل العلم المحصلين ان الاجتهاد في ذلك لا يختلف والحق
لا يكون فيه في واحد وان من خالفه ضال فاسق وربما كان كافرا وذلك نحو العلم بان
العالم قديم او محدث واذا كان محدثا هل له صانع ام لا والكلام في صفات الصانع
وتوحيده وعدله والكلام في النبوة والامامة وغير ذلك وكذلك الكلام في ان الظلم
والعبث والكذب قبيح على كل حال وان شكر المنعم ورد الوديعة والانصاف حسن
على كل حال وما يجري مجرى ذلك وانما قالوا ذلك لان هذه الاشياء لا يصح تغيرها في
نفسها ولا اخراجها عن صفتها التي هي عليها الا ترى ان العالم اذا ثبت انه محدث
فاعتقاد من اعتقد انه قديم لا يكون الا جهلا والجهل لا يكون الا قبيحا وكذلك اذا ثبت
ان له صانعا فاعتقاد من اعتقد انه ليس له صانع لا يكون الا جهلا وكذلك القول في
صفاته وتوحيده وعدله وكذلك اذا ثبت ان النبي صلعم والرسول صادق فاعتقاد من
اعتقد كذبه لا يكون الا جهلا وكذلك المسايل الباقية وحكي عن قوم شذاذ انهم لا يعتد بأقوالهم
انهم قالوا ان كل مجتهد فيها مصيب وقولهم باطل بما قلناه واما ما يصح تغيره في نفسه
وخروجه من الحسن الى القبح ومن الحظر الى الاباحة فلا خلاف بين اهل العلم انه كان يكون

بعينها

ان يختلف المصلحه في ذلك فما يكون حسنا من زيد يكون قبيحا من عمرو وما يقبح في حال
يحسن منه في حالة اخرى ويختلف ذلك بحسب اختلاف الوقت والعمر وبحسب اختلاف الوجوه وانما
يقبح في حال بعينها قالوا ولذلك لان هذه الاشيا تابعة للمصالح والالطاف وما في هذا الحكم فلا
يمتنع ان يتغير الحال فيه ولهذه العلة جاز النسخ ونقل المكلفين عما كانوا عليه الى خلافه
بحسب ما تقتضيه مصالحهم الا ان مع تجويز ذلك في العقل هل ثبت ذلك بالشرع ام لا فقد
اختلف العلما في ذلك فذهب اكثر المتكلمين والفقها الى ان كل مجتهد مصيب في اجتهاده
وفي الحكم وهو مذهب ابي علي وابي هاشم وابي الحسن واكثر المتكلمين واليه ذهب ابو حنيفة
واصحابه فيما حكاه ابو الحسن عنهم وقد حكى غيره من العلماء عن ابي حنيفة خلافه وذهب
الاصم وبشر المريسي الى ان الحق في واحد من ذلك وهو ما يقولون به وان كان ما عداه
خطا حتى قال الاصم ان حكم الحاكم ينقض به ويقولون ان المخطي غير معذور ومعذور في
ذلك الا ان يكون خطاؤه صغيرا وان سبيل ذلك سبيل الخطا في اصول الديانات وذهب اهل
الظاهر فيما عدا القياس من الاستدلال وغيره الى ان الحق في ذلك واحد واما الشافعي
فان كلامه مختلف في كتبه فربما قال ان الحق في واحد وعليه دليل قائم وان ما عداه
خطا وربما مر في كلامه الى ان كل مجتهد قد ادى ما كلف وربما يقول انه قد اخطا
خطا موضوعا عنه وقد اختلف اصحابه في حكاية مذهبه فمنهم من يقول ان الحق
في واحد من ذلك وان عليه دليلا وان لم نقطع على الوصول اليه وان ما عداه
خطا لكن الدليل على الصواب من القولين لما غمض ولم يظهر كان المخطي معذورا
ومنهم من يحكي ان كل مجتهد مصيب في اجتهاده وفي الحكم وان كان لاحدهما ما قال فيه
قد اخطا الاشبه عند الله تع والذي اذهب اليه وهو مذهب جميع شيوخنا
المتكلمين المتقدمين والمتاخرين وهو الذي اختاره سيدنا المرتضى قدس الله روحه
واليه كان يذهب شيخنا ابو عبد الله ان الحق في واحد وان عليه دليلا من خالفه كان
مخطئا

مخطئا فاسقا واعلم ان الاصل في هذه المسالة القول بالقياس والعمل باخبار الاحاد لان
ما طريقه التواتر وظاهر القران فلا خلاف بين اهل العلم ان الحق فيما هو معلوم
من ذلك وانما اختلف القائلون بهذين الاصلين فيما ذكرناه وقد دللنا على بطلان العمل
بالقياس وخبر الواحد الذي يختص المخالف بروايته واذا ثبت ذلك دل على ان الحق
في الجهة التي فيها الطائفة المحقة واما على ما نذهب اليه من الوجه في الاخبار المختلفة المروية
من جهة الخاصة فلا ينقض ذلك لان غرضنا في هذا المكان ان نبين ان الحق في الجهة التي
فيها الطائفة المحقة دون الجهة التي خالفتها وان كان حكم ما تختص به الطائفة والاختلاف
الذي بينها الحكم الذي مضى الكلام عليه في باب الكلام في الاخبار فلا تنافي بين هذين
القولين وهذه الجملة كافية في هذا الباب وانما لم نتتبع كلام المخالف وطرقهم التي يستدلون
بها على صحة ذلك لان فيما مضى من الكلام في ابطال القياس كلاما عليه واكثر شبههم داخلة
فيها فلا معنى للاعادة في هذا الباب

لا يجوز لاحد ان يفتي بشي من الاحكام الا بعد ان يكون عالما به لان المفتي يخبر عن حال
ما يفتي فيه فمتى لم يكن عالما به فلا يامن ان يخبر بالشي على خلاف ما هو به وذلك لا يجوز فاذن
لابد من ان يكون عالما ولا يكون عالما الا بعد امور منها ان يعلم جميع ما لا يصح العلم
بتلك الحادثة الا بعد تقدمه وذلك نحو العلم بالله تع وصفاته وتوحيده وعدله ولما
قلنا ذلك لانه متى لم يكن عالما بالله لم يمكنه ان يعرف النبوة لانه لا يامن ان يكون الذي
ادعى النبوة كاذبا ومتى عرفه ولم يعرف صفاته وما يجوز عليه وما لا يجوز لم يامن
ان يكون مصدقا للكاذب فلا يصح ان يعلم ما جا به الرسول فاذا لابد من ان يكون
عالما بجميع ذلك ولابد ان يكون عالما بالنبي الذي جا بتلك الشريعة لانه متى لم
يعرفه لم يصح ان يعرف ما جا به من الشرع ولابد من ان يعرف ايضا صفات النبي وما
يجوز عليه وما لا يجوز عليه لانه متى لم يعرف ذلك لا يامن ان يكون غير صادق فيما
يؤديه او يكون ما ادى جميع ما بعث به او يكون اداه على وجه لا يصح له معرفته فاذن

لابد من ان يعرف جميع ذلك واذا عرف جميع ذلك فلابد ايضا من ان يعرف الكتاب لانه
يتضمن كثيرا من الاحكام التي هي المطلوبة ولابد من ان يعرف ما لا يتم العلم بالكتاب
الا به وذلك يوجب ان يعرف جملة من الخطاب بالعربية وجملة من الاعراب والمعاني
ويعرف الحقيقة والمجاز والفرق بينهما لانه متى لم يعرف ذلك لا يمكنه معرفة ما تضمنه
الكتاب ولابد ان يعرف الناسخ والمنسوخ لانه متى عرف المنسوخ ولم يعرف الناسخ
اعتقد انه على خلاف ما هو به من وجوب ما لا يجب عليه وقد كان يجوز ان يعرف
الناسخ وان لم يعرف المنسوخ لان المنسوخ لا يتعلق به فرضه وان كان له في تلاوته
مصلحة الا ان ذلك على الكفاية غير انه لو كان كذلك لم يمكنه ان يعرفه ناسخا الا
بعد ان يعرف المنسوخ اما على الجملة او على التفصيل ولابد له ان يعرف العموم
والخصوص والمطلق والمقيد لانه متى لم يعلم ذلك لا يأمن ان يكون المراد بالعموم
الخصوص وبالمطلق المقيد ولابد ان يكون عالما بانه ليس هناك دليل يصرفه عن حقيقته
الى المجاز لانه متى جوز ذلك لم يكن عالما به ولابد ايضا ان يكون عالما بالسنة ناسخها
ومنسوخها وعامها وخاصها ومطلقها ومقيدها وحقيقتها ومجازها وانه ليس هناك
ما يمنع من الاستدلال بشيء من ظواهرها كما قلناه في الكتاب لانه متى جوز ذلك لم
يكن عالما بها ولابد ان يكون عارفا بالاجماع واحكامه وما يصح الاحتجاج به وما لا
يصح ولابد ان يكون عارفا بافعال النبي صم وآله ومواقعها من الوجوب والندب
والاباحة حتى يصح ان يكون عالما بما يفتي به فان اخل بذلك او بشيء منه لم يأمن
ان يكون ما افتى به بخلاف ما افتى به وذلك قبيح وقد عد من خالفنا في هذه الجملة وقام
انه لابد ان يكون عالما بالقياس والاجتهاد واخبار الآحاد ووجوه العلل والمقاييس
واثبات الامارات المقتضية لغلبة الظن واثبات الاحكام وقد بينا نحن فساد ذلك وانها
ليست من ادلة الشرع واما المستفتي فعلى ضربين احدهما ان يكون متمكنا
من

من الاستدلال والوصول الى العلم بالحادثة مثل المفتي فمن هذه صورته لا
يجوز له ان يقلد المفتي ويرجع الى فتياه وانما قلنا ذلك لان قول المفتي غاية
ما يوجبه غلبة الظن واذا كان له طريق الى حصول العلم فلا يجوز له ان يعمل
على غلبة الظن على حال واما الذي لم يتمكن من الاستدلال ويعجز عن البحث عن ذلك
فقد اختلف اقوال العلماء في ذلك فحكي عن قوم من البغداديين انهم قالوا لا يجوز
ان يقلد المفتي وانما ينبغي ان يرجع اليه لينبهه على طريقة العلم بالحادثة وان
تقليده محرم على كل حال وسووا في ذلك بين احكام الفروع والاصول وذهب
البصريون والفقهاء باسرهم الى ان العامي لا يجب عليه الاستدلال والاجتهاد وانه
يجوز ان يقبل قول المفتي فاما في اصوله في العقليات فحكمه حكم العالم في وجوب
معرفة ذلك عليه والخلاف بين الناس انه يلزمه معرفة الصلاة اعدادها واذا
صح ذلك وكان علمه بذلك لا يتم الا بعد معرفة الله ومعرفة عدله ومعرفة النبوة وجب
ان لا يصح له ان يقلد في ذلك ويجب ان يحكم ببطلان قول من قال يجوز تقليده في
التوحيد مع ايجابه عليه العلم بالصلوات والذي يذهب اليه انه يجوز للعامي
الذي لا يتمكن من البحث والتفتيش تقليد العالم يدل على ذلك اني وجدت عامة
الطائفة من عهد امير المؤمنين عم الى زماننا هذا يرجعون الى علمائها ويستفتونهم
في الاحكام والعبادات ويفتونهم العلماء فيها ويسوغون لهم العمل بما يفتونه به وما
سمعنا احدا منهم قال للمستفتي لا يجوز لك الاستفتاء ولا العمل به بل ينبغي ان تنظر
كما نظرت حتى تعلم كما علمت ولا انكر عليه العمل بما يفتونهم وقد كان منهم الخلق العظيم
عاصروا الائمة ع ولم يحك عن واحد من الائمة ع النكير على واحد من هؤلاء وايجاب
القول بخلافه بل كانوا يصوبونهم في ذلك فمن خالف في ذلك كان مخالفا لما هو معلوم
خلافه فان قيل كما وجدناهم يرجعون الى العلماء فيما طريقه الاحكام الشرعية وجدناهم

ايضا كانوا يرجعون اليه في اصول الديانات ولم يعرف احد منهم الا ويدل العلماء انكر عليهم
ولم يدل لتجلي انه يسوغ تقليد العالم في الاصول قيل لو سلمنا انه لم ينكر احد منهم ذلك لم ذلك صح
يطعن ذلك في الاستدلال لان علي بطلان التقليد في الاصول ادلة عقلية وشرعية من
كتاب وسنة وغير ذلك وذلك كاف في النكير وايضا فان المقلد في الاصول يقدم على ما لا
يامن ان يكون جهلا لان طريق ذلك الاعتقاد المعتقد لا يتغير في نفسه عن صفة
الي غيرها وليس كذلك الشرعيات لانها تابعة للمصالح ولا يمتنع ان يكون من مصلحتهم
تقليد العلماء في جميع تلك الاحكام وذلك لا يتاتى في اصول الديانات على ان الذي يقوى
في نفسي ان المقلد للحق في اصول الديانات وان كان مخطئا في تقليده غير مواخذ به
وانه معفو عنه وانما قلنا ذلك لمثل هذه الطريقة التي قدمناها لاني لم اجد
احدا من الطائفة ولا من الائمة عم قطع موالاة من سمع قولهم واعتقد مثل اعتقادهم
وان لم يستند ذلك الي حجة عقل او شرع وليس لاحد ان يقول ان ذلك لا يجوز لانه يؤدي
الي الاغراء بما لا يامن ان يكون جهلا وذلك انه لا يؤدي الي شيء من ذلك لان هذا المقلد
لا يمكنه ان يعلم ابتداء ان ذلك سائغ له فهو خائف من الاقدام على ذلك ولا يمكنه ايضا
ان يعلم سقوط العقاب عنه فيستديم الاعتقاد لانه لا يمكنه ان يعلم ذلك الا اذا عرف
الاصول وقد فرضنا انه مقلد في ذلك كله فكيف يعلم اسقاط العقاب
فيكون مغرى باعتقاد ما لا يامن كونه جهلا او باستدامته وانما يعلم ذلك غيره من
العلماء الذين حصل لهم العلم بالاصول وسبروا احوالهم ان العلماء لم يقطعوا
موالاتهم ولا انكروا عليهم ولم يسغ ذلك لهم الا بعد العلم بسقوط العقاب عنهم وذلك
يخرجه عن باب الاغراء وهذا القدر كاف في هذا الباب ان شاء الله واقوى
مما ذكرناه انه لا يجوز التقليد في الاصول اذا كان للمكلف طريق الي العلم به اما
على جملة او تفصيل ومن ليس له قدرة على ذلك اصلا فليس بمكلف وهو بمنزلة البهائم
التي ليست مكلفة بحال

ولكن يسوغ له عملا ام لا وان احتاج الي السؤال عن حادثة هل كان يسوغ له الاجتهاد او لا وكيف حاله كان يجوز في جوازه ذلك

اعلم ان هذه المسألة تسقط على اصولنا لانا قد بينا ان القياس والاجتهاد لا يجوز استعمالهما
في الشرع واذا ثبت ذلك فلا يجوز للنبي صلى الله عليه وآله ولا لاحد من رعيته حاضرا كان او غائبا بيانا
في حال حياته ولا بعد وفاته استعمال ذلك على حال واما على مذهب المخالفين لنا في ذلك
فقد اختلفوا فذهب ابو علي وابو هاشم الى انه لا يتعبد في الشرعيات بذلك ولا اوقع
فيه الاجتهاد واوجبا كونه متعبدا بالاجتهاد في الحروب وحكى عن ابي يوسف القول
بان النبي عم قد اجتهد في الاحكام وذكر الشافعي في كتاب الرسالة ما يدل على انه يجوز ان
يكون في احكامه ما قاله من جهة الاجتهاد وادعى ابو علي الاجماع على انه لم يجتهد النبي
في شيء من الاحكام واستدل ايضا على ذلك بانه لو قال اجتهد في بعض الاحكام لم يجب ان
يجعل اصلا ولا يلزم من رده بل كان يجوز مخالفته كما يجوز مثل ذلك في اقاويل المجتهد
فلما ثبت كفر من رد بعض احكامه ومخالفته وساغ جعل جميعها اصولا دل على انه حكم من
جهة الوحي وهذا الدليل ليس بصحيح لانه لا يمتنع ان يقال في احكامه ما حكم به من جهة
الاجتهاد ومع ذلك لا يسوغ مخالفته من حيث اوجب الله تع اتباعه وسوى في ذلك ابتاعه عم
بين ما قاله بالوحي وبين ما قاله من جهة الاجتهاد كما يقول الخصم ان الامة يجوز ان تجمع
على حكم من طريق الاجتهاد وان كان لا يجوز خلافه واذا ثبت ذلك لم يمكن التعلق
بما حكيناه ويمكن ان يستدل على ذلك بقوله تع وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي
يوحى فحكم بان جميع ما يقوله وحي يوحى فصح ان لا يثبت بعض ذلك من جهة الاجتهاد
والمعتمد ما قلناه اولا من عدم الدليل على ورود العبادة بالقياس والاجتهاد في جميع
المكلفين وعلى جميع الاحوال اما من حضر النبي صلى الله عليه وآله فذهب ابو علي انه لا يجوز ان يجتهد الحصر
ويجوز ذلك لمن غاب ومن الناس من يقول ان من حضر النبي صلى الله عليه وآله ايضا ان يجتهد ويستدل

على ذلك بخبر يروى ان النبي صلى الله عليه وآله امر عمرو بن العاص وعقبة بن عامر ان يقضيا بحضرته
بين خصمين وقال لهما ان اصبتما فلكما عشر حسنات وان اخطأتما فلكما حسنة وهذا الخبر
ضعيف من اخبار الآحاد التي لا يعتمد في هذه المسئلة لان طريقها العلم والمعتمد
في هذه المسئلة ايضا ما قدمناه من عدم الدليل على ورود العبادة بالقياس والاجتهاد
وذلك عام في جميع الاحوال

اعلم ان معنى قولنا في الشيء انه محظور انه قبيح لا يجوز له فعله الا انه
لا يسمى بذلك الا بعد ان يكون فاعله اعلم حظره او دل عليه ولاجل هذا لا يقال في
افعال الله تعالى انها محظورة لما لم يكن اعلم قبحها ولا دل عليه وان كان في افعاله ما
لو فعله لكان قبيحا فكذلك لا يقال في افعال البهائم والمجانين انها محظورة لما لم يكن
هذه الاشياء اعلم قبحها ولا دل عليه ومعنى قولنا انه مباح انه حسن وليس له صفة
زائدة على حسنه ولا يوصف بذلك الا بالشرطين اللذين ذكرناهما من اعلام فاعله
ذلك والدلالة عليه ولذلك لا يقال ان فعل الله تعالى العقاب باهل النار مباح لما لم
يكن اعلمه ولا دل عليه وان لم يكن لفعل العقاب صفة زائدة على حسنه وهي كونه مستحقا
وكذلك لا يقال في افعال البهائم انها مباحة لعدم هذين الشرطين ولاجله لم نقل ان
المباح يقتضي مبيحا والمحظور يقتضي حاظرا وقد قيل في حد المباح ان الفاعل ان ينتفع
به وان عليه في ذلك ضررا اما عاجلا او آجلا وهذا يرجع الى المعنى الذي قلناه

افعال المكلف لا تخلو من ان تكون حسنة او قبيحة والحسنة لا تخلو من ان تكون
واجبة او ندبا او مباحا وكل فعل يعلم جهة قبحه بالعقل على التفصيل فلا خلاف بين
اهل العلم المحصلين في انها على الحظر وذلك نحو الظلم والكذب والعبث والجهل وما
شاكل ذلك وما يعلم جهة وجوبه على التفصيل فلا خلاف ايضا انه على الوجوب وذلك
نحو وجوب

وجوب رد الوديعة وشكر المنعم والانصاف وما شاكل ذلك واما ما يعلم كونه ندبا فلا خلاف
ايضا انه على الندب وذلك نحو الاحسان والتفضل وانما الخلاف في هذه الاشياء على ما
ذكرناه لانها لا تنفع ان تتغير من حسن الى قبح واختلفوا في الاشياء التي يصح الانتفاع بها هل
هي على الحظر او الاباحة او على الوقف فذهب كثير من البغداديين وطائفة من اصحابنا الامامية
الى انها على الحظر ووافقهم على ذلك جماعة من الفقهاء وذهب اكثر المتكلمين من البصريين وهو
المحكي عن ابي الحسن وكثير من الفقهاء الى انها على الاباحة وهو الذي يختاره سيدنا المرتضى
وذهب كثير من الناس الى انها على الوقف ويجوز كل واحد من الامرين فيه وينتظر ورود
السمع بواحد منهما وهذا المذهب كان ينصره شيخنا ابو عبد الله وهو الذي يقوى في نفسي والذي
يدل على ذلك انه قد ثبت في العقول ان الاقدام على ما لا يامن المكلف كونه قبيحا مثل
اقدامه على ما يعلم قبحه الا ترى ان من اقدم على الاخبار عما لا يعلم صحة مخبره جرى
في القبح مجرى من اخبر مع علمه بان مخبره على خلاف ما اخبر به على حد واحد واذا ثبت
وفقدنا الادلة على حسن هذه الاشياء قطعا ينبغي ان نجوز كونها قبيحة واذا جوزنا ذلك
فيها قبح الاقدام عليها فان قيل نعلم قبحها لانها لو كانت قبيحة لم يكن الا لكونها
مفسدة لانه ليس لها جهة قبح يشار اليها مثل الجهل والظلم والكذب والعبث وغير ذلك ولو
كانت قبيحة للمفسدة لوجب على القديم ان يعلمنا ذلك والا قبح التكليف فلما لم يعلمنا ذلك
علمنا انها مفسدة وذلك يقتضي انها على الاباحة قيل لا يمتنع ان يتعلق المفسدة باعلامنا جهة
الفعل على جهة التفصيل فيقبح الاعلام والمصلحة لنا في الوقف في ذلك والشك ويجوز
كل واحد من الامرين واذا لم يمتنع ان يتعلق المصلحة بشكنا والمفسدة باعلامنا جهة الفعل
لم يلزم اعلامنا على كل حال وصار ذلك موقوفا على تعلق المصلحة بالاعلام او المفسدة بالشك
فيجب الاعلام وذلك موقوف على السمع وليس لاحد ان يقول ان هذا الذي فرضتموه يكاد
يعلم منه تعذره لان الفعل لا يخلو من ان يكون قبيحا او لا يكون كذلك وان كان قبيحا فلا يكون

كذلك الا للمفسدة وان لم يكن قبيحاً فذلك الحسن ومن فيه متردد بين النفي والاثبات فكيف
اخذتم انتم قسماً ثالثاً لتاكيد العقل وذلك ان الفعل كما قالوا لا يخرج من ان يكون قبيحاً او لا يكون
كذلك ولكن لا يمتنع ان يكون للمكلف حالة اخرى يتعلق بها المصلحة والمفسدة وهي الحالة
التي يطلع منها على جهة الفعل على التفصيل واذا كان ذلك جاز الا يمتنع ان يتردد العقل
في نفسه بين القبح والحسن واجبنا ان نراعي حال التكليف فمتى وجدنا المصلحة تعلقت
بالعلم به باعلامه جهة الفعل وجب ذلك فيه ومتى تعلقت المفسدة بذلك وجب الا يعلم
ذلك وكان فرضه الوقف والشك وهو الذي لخصناه ينبغي ان يتامل جيداً فانه ينبسط
معتمد القوم في الالهام فربما لم يتصوره كثير من الذين يتكلمون في هذا الباب ما بيناه ومتى
تامله من يضبط الاصول وقف على وجه الصواب في ذلك فان قيل كيف يلزمكم ان يقولوا
حسن هذه الاشياء ونحن نعلم ضرورة حسن التنفس في الهواء وتناول ما يقوم به الحياة
طول مدة العمر في حدوث العالم واثبات الصانع وبيان صفاته وعلى ما قلتموه ينبغي
ان يمتنع في هذه الاوقات من الغذاء وغير ذلك وذلك يؤدي الى تلفه وعطبه ومع
انتك ذلك علم بطلان قولهم قيل له اما التنفس في الهواء فالانسان ملجأ
اليه مضطر وما يكون كذلك حكمه فهو خارج عن حد التكليف فاما فرضنا فيما اراد
على عقد الحاجر فلا يلزم ذلك بل يدعنا لانه قبيحاً على جهة القطع لانه عبث لا فائدة فيه ولا
نفع في ذلك بعقل واما احوال النظر مستثناة ايضاً لانه في تلك الاحوال ليس يكلف
ان يعلم حسن هذه الاشياء ولا قبحها لانه الطريق الى ذلك وانما يمكنه ذلك اذا عرف الله تعالى
بجميع صفاته وانه ينبغي ان يعلمنا مصالحنا ومفاسدنا فاذا علم جميع ذلك ح تعلق فرضه
بان يعلم هذه الاشياء هل هي على الحظر او على الاباحة وفي هذه الاحوال لا يجوز له
ان يقيم الا على قدر ما يسد رمقه ويقوم بحوبته ومن اصحابنا من قال ان
في هذه الاحوال لا يبعد ان يعلمه الله تعالى ذلك بسمع يبعثه اليه فيعلم ان ذلك مفسدة
يتجنبه او مصلحة يجب عليه فعله او مباح يجوز له تناوله وعلى ما اوردته من

من الدليل لا يجب ذلك لانه اذا فرضنا تعلق المصلحة والمفسدة بحال المكلف لم يمتنع ان
ذلك زماناً كثيراً او يكون فرضه فيه كله الوقف والشك والاقتصار على قدر ما يمسك رمقه
وحوبته وهذا الدليل الذي ذكرناه هو المعتمد في هذا الباب والذي يلي ذلك في
القوة ان يقال اذا فقدنا الدلالة على حظر هذه الاشياء وعلى اباحتها وجب الوقف
فيها وتجويز كل واحد من الامرين وليس علينا الكلام الا ان نبين ان ما تعلق به كل واحد
الفريقين ليس بدليل في هذا الباب فاما استدلالهم على ان الاشياء على الحظر وقطعاً انها [illegible] لوا
وقطعنا ان هذه الاشياء لها مالك ولا يجوز لنا ان نتصرف في ملك الغير الا باذنه كما علمنا قبح
التصرف فيما لا يملكه في الشاهد واعترض القائلون بالاباحة هذه الطريقة بان قالوا انما
قبح في الشاهد التصرف في ملك الغير لانه يؤدي الى الضرر بمالكه بدلالة انه لما لا ضرر
عليه وذلك جاز لنا ان نتصرف فيه كالاستظلال بفيء جداره والاستصباح بضوء
ناره والاقتباس منها واخذنا ما يتساقط من حبه عند الحصاد وغير ذلك مما لا ضرر
عليه في ذلك فعلمنا ان الذي قبح من ذلك انما قبح لضرر مالكه لا لكونه ملكاً والقديم
تع لا يجوز عليه الضرر على حال فينبغي ان يسوغ لنا التصرف في ملكه ولمن نصر هذا
الدليل ان يقول انما حسن الانتفاع في المواضع التي ذكرتموها لا لارتفاع الضرر بل لان
هذه الاشياء لا يصح تملكها لان الفيء في الحائط ليس بشيء يملك ولذا كان في طريق غير مملوك ومتى
كان الفيء في ملك صاحبه قبح الدخول اليه وكذلك القول في الاستصباح واخذ ما [illegible]
اخذ ما يتناثر من حبه فلا نسلم انه يحسن وكيف وله ان يمنعه من ذلك وان يجمعه لنفسه
ولو كان مباحاً لم يجز له منعه على ان على العلة التي ذكروها من اعتبار دخول الضرر
على المالك كان ينبغي الا يسوغ له اخذ ما يتناثر من حبه لانا نعلم ان ذلك يدخل عليه فيه
ضرر وان كان يسيراً فعلى المذهبين جميعاً كان ينبغي ان يقبح ذلك على ان ذلك لو قبح لضرر
لا لفقد الاذن من مالكه لكان ينبغي ان لو اذن فيه الا يحسن ذلك لان الضرر حاصل وليس
لهم ان يقولوا انه يحصل له عوض لكن منه من الثواب او المدح عاجلاً وذلك انا نفرض

واعتم
في من لا يستحق العوض على ذلك من المحدث وليس من ابتغى غايته به بل ما يشق عليه
به ومع ذلك حسن التصرف منه اذا اذن فيه وليس لاحد ان يقول ان دل العقل
الدال على اباحة هذه الاشياء يجري مجرى اذن سمعي فجاز لنا التصرف فيها وذلك
ان لمن نصر هذا الدليل ان يقول لم يثبت ذلك ولو ثبت لكان الامر على ما قالوه ونحن
نتتبع ما استدل به اصحاب الاباحة ونتكلم عليه ان شاء الله تعالى واستدل كثير من الفقهاء
على ان الاشياء على الحظر او الوقف بقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا وبقوله
لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل فقالوا بين الله تعالى انه لا يستحق احد
العقاب ولا يكون لله عليهم حجة الا بعد الرسل وذلك يفيد ان من جهتهم نعلم حظر هذه انفاذ
الاشياء او قبحها وهذا لا يصح الاستدلال به من وجوه احدها ان ههنا امورا كثيرة نعلم
من جهة العقل وجوبها او قبحها مثل رد الوديعة وشكر المنعم والانصاف وقضاء
الدين وقبح الظلم والعبث والكذب والجهل وحسن الاحسان الخالص وغير ذلك فعلمنا انه
ليس المراد بالآية ما ذكروه ومتى ارتكبوا دفع هذه الاشياء معلومة الا بالسمع على بطلان
قولهم وكانت المسألة خارجة عن هذا الباب ومنها ان لله تعالى حججا كثيرة غير الرسل
من ادلة العقل الدالة على توحيده وعدله وجميع صفاته التي من لا يعرفها لا
يصح ان يعرف صحة السمع فكيف يقال لا تقوم الحجة الا بعد انفاذ الرسل والمعنى
في الآيتين ان حملا على انه اذا كان المعلوم ان لهم الطافا ومصالح لا يعلمونها الا
بالسمع وجب على القديم تعالى اعلامهم اياها ولم يحسن ان يعاقبهم على تركها الا بعد
تعريفهم اياها ولم تقم الحجة عليهم الا بعد انفاذ الرسل ومتى كان الامر على ذلك وجب
وجبت بعثة الرسل لانه لا يمكن معرفة هذه الاشياء الا من جهتهم واستدل من قال ان
هذه الاشياء على الاباحة بان قالوا قد علمنا ظاهرا ان كل ما يصح الانتفاع به ولا ضرر

ع

على احد فيه عاجلا ولا آجلا فانه حسن كما نعلم ان كل الم لا نفع فيه عاجلا ولا آجلا
قبيح ولا دافع لاحد الامرين كما دافع الآخر واذا ثبت ذلك وكانت هذه الاشياء لا ضرر فيها
عاجلا ولا آجلا وجب ان يكون حسنة فان قالوا ولم لا يجوز ان يكون فيها مضرة اصلا لانه لو
كان كذلك لم يكن الا لكونها مفسدة في الدين ولو كان كذلك لوجب على القديم تعالى اعلامنا منا
ذلك فلما لم يعلمنا ذلك علمنا انها حسنة وقد مضى في دليلنا ما يمكن ان يكون كلاما على
هذه الشبهة وذلك بان قلنا ان هذه الاشياء لا يؤمن ان يكون فيها مضرة آجلة واذا لم
يؤمن ذلك قبح الاقدام عليها كما لو قطعنا ان فيها مضرة ولجيبنا عن قولهم انه لو كان
فيها مضرة لكان ذلك لاجل المفسدة وذلك يجب على القديم تعالى اعلامنا اياه بان قلنا لا يمتنع
ان تتعلق المفسدة باعلامنا جهة الفعل على جهة التفصيل ويكون مصلحتنا في الوقف والشك
ونجوز كل واحد من الوجهين في الفعل واذا كان ذلك جائزا لم يجب عليه تعالى اعلامنا
ذلك وجاز ان يقتصر بالمكلف على هذه المنزلة واستدلوا ايضا بان قالوا اذا صح ان
خلق الله تعالى للاجسام خالية من الالوان والطعوم فخلقه تعالى للطعوم والالوان
لا بد ان يكون فيه وجه حسن ولا يخلو ذلك من ان يكون لينتفع بنفسه او لينفع الغير او
خلقها ليضر بها ولا يجوز ان يخلقها لينتفع بنفسه لانه يتعالى عن ذلك علوا كبيرا ولا
يحسن ان يخلقها ليضر بها لان ذلك قبيح الابتداء فلم يبق الا انه خلقها لينفع الغير وذلك يقتضي
كونها مباحة والجواب عن ذلك من وجوه احدها انه انما خلق هذه الاشياء اشياء اذا
اذا كانت فيها الطاف ومصالح وان لم يجز لنا ان ننتفع بها بالاكل بل ننتفع بالامتناع 8
منها ونحصل لنا بها الثواب كما انه خلق اشياء كثيرة يصح الانتفاع بها ومع ذلك
فقد حظرها بالسمع مثل الخمر والخنزير والميتة والزنا وليس لهم ان يقولوا ان هذه الاشياء اشياء
انما حظرها لما كانت مفسدة في الدين واعلمنا ذلك وليس كذلك ما يصح الانتفاع به ولا
نعلم ذلك فيه وذلك انا قد بينا انه لا فرق بين ان تتعلق المصلحة باعلامنا جهة الفعل

قبح

من قبح او حسن فيجب عليه ان يعلمنا ذلك وهو ان تتعلق المصلحه باعلامنا جميع الفعل من
او حسن فيجب عليه ان يعلمنا ذلك ومتى ان تعلق المصلحه بجاله لنا لنحوز معها كل واحد
من الامرين فيجب ان نتصرف على تلك الحال لان المراعي حصول المصلحه واذا ثبت ذلك
لحق ثبات ما علمنا نفعه على طريق القطع والثبات وانه لا يجب منا الاقدام عليه ومنها
ان على مذهب كثير من اهل العدل انما خلق الطعوم والارايح والاجسام الا انها
لا تقع ان تخلو منها فجرت مجرى الاكوان التى لا يصح خلق الجسم منها وخلق الجسم اذا ثبت
انه مصلحه وجب ان نخلق معه جميع ما يحتاج اليه فى وجوه منها ان الانتفاع بهذه
الاشياء قد يكون بالاستدلال بها على الله تع وعلى صفاته فليس الانتفاع مقصورا
على التناول فحسب وليس لهم ان يقولوا انه كان يمكن الاستدلال بالاجسام على وحدانية
الله تع وعلى صفاته فلا معنى لخلق الطعوم وذلك ان لا يمتنع ان لا نخليها لما ذكرناه
وان كان الجسم يصح الاستدلال به ويكون لذلك زيادة فى الادلة ولسنا ممن يقول انه
لا يجوز ان ينصب على معرفته ادلة كثيرة ولانا ان علمنا ذلك ابى الجبار داكثر الادلة
التى يستدل بها على وحدانيته تع واذا سعي ان نحوز ان نخليها للاستدلال بها
ومكن بحجهم وذلك يخرجها من حكم العبث ويدخلها فى باب ما خلقت للانتفاع
بها وليس لهم ان يقولوا اذا صح الانتفاع من الوجهين بالاستدلال والتناول
ينبغى ان نقصد به الوجهين وذلك ان هذا محض الدعوى الا برهان عليها بل الذى
يحتاج اليها ان يعلم انه لم يخلقها الا لوجه كاما ان نقصد بها جميع الوجوه التى يصح
الانتفاع بها فلا يجب ذلك على انا قد بينا انه لا يمتنع ان يعرض فى احد الوجهين
مفسده فى الدين فيحسن ان نخليها للوجه الاخر ويعلمنا ان فيها فسادا فى الدين
متى تناولناها ويجب علينا ان نمتنع منها فان قيل اذا امكن خلقها للوجهين ولم
يقصد بها كان عبثا من الوجه الذى لم يقصد الانتفاع به وجرى ذلك مجرى فعلين
يقصد باحدهما الانتفاع ولا يقصد بالاخر ذلك فيكون ذلك عبثا قيل له ليس الامر

على

على ذلك لان الفعل الواحد اذا كان فيه وجه من وجوه الحكمه خرج من باب العبث وان
كان له وجوه اخر كان نحوز ان نقصد وليس كذلك الفعلان لانه اذا اوقع
الحكمه فى احدهما بقي الاخر خاليا من ذلك وكان عبثا وليس كذلك الفعل الواحد على
ما بيناه فان قيل الانتفاع بالاعتبار بالطعوم لا يمكن الا بعد تناولها لان الطعم
ليس مما يدرك بالعين فينتفع من هذه الجهه فاذا لا بد من تناوله حتى يصح
الاعتبار به قيل الاعتبار يمكن ان يتناول القليل منه وهو قدر ما يمسك الرمق
ويبقى معه الحيوه وقد بينا ان ذلك القدر فى حكم المباح وليس الاعتبار موقوفا
على تناول شي كثير من ذلك ويمكن ان يقال ايضا انه يصح ان يعتبرها اذا تناولها
غير المكلف من سائر اجناس الحيوان فانه اذا شاهد اجناس الحيوان يتناول
تلك الاشيا ويصلح عليها اجسامها او بعد يجب اختلافها واختلاف طبايعها
جاز معه ان يعتبر بذلك وان لم يتناولها المكلف اصلا وعلى هذا اجاب
المخالف من قال عن الفرق بين السموم والاغذيه بان قال يرجع الى حال الحيوان
التى ليست مكلفه اذا شاهد يتناول اشيا ينتفع بها جعل ذلك طريقا الى تجربته
وان ذلك مما يصلح عليه جسمه وذلك مثل ما اجبنا به عن السوال الذى اورده فى
هذا الباب واستدلوا ايضا بقوله تع قل من حرم زينة الله التى اخرج لعباده
والطيبات من الرزق وبقوله تع احل لكم الطيبات وما شاكل ذلك من الايات وهذه
الطريقه مبنية على السمع ونحن لا نمنع ان يدل دليل السمع على ان الاشيا على الاباحه
بعد ان كانت على الوقف بل قد ذهبنا الامر على ذلك واليه نذهب وعلى هذا اسقط
المعارضة بالايات واستدل كثير من الناس على ان هذه الاشياء على الحظر او
الوقف بان قالوا قد علمنا ان التحرز من المضار واجب فى العقول واذا كان ذلك
واجبا لم يحسن منا ان نقدم على تناول ما لا نامن ان يكون سما قاتلا فيودى ذلك الى

قوتا

انا
العطب لانا لانفرق بين ما هو سم وما هو غذا ولما ثبت نظر ذلك اعلام الله تع لنا ما هو غذ
والفرق بينه وبين السموم القاتله واعرض من خالف في ذلك بهذا الاستدلال بان
قال علينا ان نعلم ذلك بالتجربه فانا اذا شاهدنا الحيوان الذي ليس بمكلف يتناول بعض
الاشيآء فيصلح عليها جسمه علمنا انه غذآء واذا تناول شيا فيفسد عليه علمنا انه مضارة
فيجتنبها ونجعل الحيوان قال من نصر هذا الدليل في الحيوان يختلف طباعه فليس ما يصلح
لحيوان المنتبهم يعلم انه يصلح الحيوان الناطق لان هنا اشيا كثيره تغتذي كثير من الحيوان
ويصلح عليها اجسادها وان كان متي تناولها ابن آدم هلك منها ان الظبا تاكل شحم الحنظل
وتغتذي به ولو اكل ذلك ابن ادم لهلك في الحال وكذلك النعامه تاكل النار وتحصل
في معدتها ولو اكل ذلك ابن ادم لهلك في الحال وكذلك ان يقال ان الفاره تاكل
البيش فتعيش به وراىحة ذلك تقتل ابن ادم فليس طبايع الحيوان على حد واحد البيش سم معروف
واذا لم تكن على حد واحد لم يجز ان نعتبر احوال الحيوان باحوال نفوسنا والصحيح المعتمد
في ذلك ان يقول احب انه لا يمكن ان يعتبر باحوال الحيوان المنتبهم احوال الحيوان
من البشر اليس لو اقدم واحد منهم على طريق الخطا او الجهل على ما يذهبوا اليه على
تناول هذه الاشيآء يعرف بذلك العطب لخطا ما هو غذا وفرق بينه وبين السم
فيجب ان يجوز الغير ان يعتبر به ويجوز له بعد ذلك التناول منها وان لم يرد سمع
لانه قد امن العطب والهلاك فالمعتمد في هذا الباب ما ذكرناه اولا في صدر
هذا الباب فهذه جمله كافيه في هذا المعنى ان شا الله تع

ذهب قوم الى ان النافي
ليس عليه دليل كما ان قال لست عالما بالنبي لا دليل عليه وكما ان المنكر للدعوي
ليس عليه بينة وكما لا دليل على من نفى نبوة المدعي للنبوة ومنهم من قال ان على

الثاني

النافي للاحكام العقليه دليلا وليس على النافي للاحكام الشرعيه ذلك وذهب المحصلون
من المتكلمين والفقهآ الى ان كل من نفى حكما من الاحكام عقليا كان او سمعيا كان عليه
الدليل واليه اذهب لانه الصحيح والذي يدل على ذلك ان النافي للحكم يدعي العلم بان
ما نفاه منفي لانه ان ادعي الشك في ذلك فلا يلزمه الدلاله لان قوله لا يعد مذهبا
ولا يناظر عليه واذا كان مدعيا للعلم وقد ثبت ان العلوم المكتسبه لابد لها من
ادلة وطرق توصله الى العلم فاذا ثبت ذلك فمتى طولب النافي بالدلالة فانما
يطالب بما اداه النظر اليه الى نفي ما نفاه فعليه بيان دلالته كما يجب على المثبت
ذلك لكن طريق الاستدلال يختلف في ذلك لان النافي للحكم يستدل بان يقول
الحكم الشرعي اذا تعبد الله تع به فلا بد من ان يدل عليه فاذا عدمت الادلة على
ذلك من الكتاب والسنه والاجماع وجميع طرق الادلة علمت ان الحكم منتف فيستدل
على انتفائه بانتفآ التعبد به على نفي لزومه ولكن لكن قد يستدل بانتفا ظهور
العلم المعجز على يد المدعي للنبوه على نفي نبوته بان يقال لو كان نبيا لوجب ظهور
المعجز على يده فاذا لم نظهر علمت بانتفائه انتفآ كونه نبيا وكذلك يستدل بانتفآ احكام
الصفات على الموصوف على نفي الصفات كما يستدل على نفي الماهيه على القديم تع
بانتفآ حكم ويقول لو كان ماهيه لوجب ان يكون لها حكم فلما لم نجد لها حكما
علمنا انتفاؤها وكذلك يستدل على انتفآ الصفات الزايده على الصفات المعقوله
في الجواهر والاعراض بان نقول لو كانت لها صفات اكثر من ذلك لكانت احكاما معلومه
له ضرورة واستدلالا فلما لم نجدها معلومة من هذين الطريقين علمنا انتفاها وكل
هذه ادلة على الحقيقه لانا علمنا في نفي ما نفيناه على القول بانا لا نحتاج الى دليل
وطرق الادلة تختلف وقد طول من تكلم في هذا الباب الكلام فيه وهذا القدر الذي

لخصناه كافٍ فانه باقي على المعتمد من ذلك فامّا قول من قال ليس عليه دليل كما
لا بينة على المنكر فبعيد لان طريق ذلك الشرع وليس هو مما عليه دليل عقلي او
سمعي وما هذا حكمه يحكم فيه بحسب ما ورد الشرع به ويفارق ذلك المذاهب على ما
ذكرناه على ان المنكر لو كان لا دليل عليه لما وجب عليه اليمين كما يحتاج النافي
الى دليل ولا غيره على انه قد قيل ان كون اليمين في يده في حكم الدلالة ولذلك لو لم يكن في
يده لكان حاله حال المدعي الآخر فقد ثبت سقوط التعلق بذلك فاما من يدعي نبوة
المتنبي فقد بينا ان عليه دليلاً وهو ان نقول لو كان نبيا لوجب ظهور العلم على
يده فلما لم يظهر علمت انه ليس بنبي وانه كاذب في دعواه وهذه الجملة التي ذكرناها
تبين لنا ان النافي عليه دليل فان ذلك لا يختص حكماً عقلياً من حكم شرعي ويجب
تساويهما في ذلك واما استصحاب الحال فصورته ما نقوله اصحاب
الشافعي من ان المتيمم اذا دخل في الصلوة ثم رأى الماء فانه قد ثبت انه قبل رؤية
الماء يجب عليه المضي في الصلوة بالاتفاق فاذا حدث رؤية الماء وجب ان يكون ما كان عليه
من حكم الحال الاولى وغير ذلك من المسايل وقد اختلف العلماء في ذلك فذهب اكثر المتكلمين
وكثير من الفقهاء من اصحاب ابي حنيفة وغيرهم الى ان ذلك ليس بدليل وهو الذي نصره
المرتضى ره وذهب اكثر اصحاب الشافعي وغيرهم وهو الذي كان ينصره شيخنا ابو عبد الله
ره الى ذلك ان دليل لي في ذلك نظر غير انه يمكن ان يقال في المثال الذي ذكروه
ان يقال قد ثبت وجوب المضي في الصلوة قبل رؤية الماء ولم يدل دليل على ان رؤية
الماء حدث ولو كان حدثا لكان لذلك دليل شرعي فلما لم يكن عليه دليل دل على انه ليس بحدث
ووجب المضي في الصلوة غير ان هذا يخرج من باب استصحاب الحال ويرجع الى الطريقة
الاولى من الاستدلال بطريقة النفي واعترض من نفى استصحاب الحال ويرجع الى الطريقة
الاولى طريقة من قال به بان قال الحالة الثانية مختلف فيها والحالة الاولى متفق عليها







